

Lo que queda del marxismo



Eudaldo Casanova



This page intentionally left blank

This page intentionally left blank

LO QUE QUEDA DEL MARXISMO

This page intentionally left blank

LO QUE QUEDA DEL MARXISMO

Eudaldo Casanova



Prensas Universitarias de Zaragoza

FICHA CATALOGRÁFICA

CASANOVA, Eudaldo

Lo que queda del marxismo / Eudaldo Casanova. — Zaragoza : Prensas Universitarias de Zaragoza ; Fundación Rey del Corral de Investigaciones Marxistas, 2007

473 p. ; 22 cm. — (Caxón de sastre ; 21)

ISBN 978-84-7733-888-8

1. Marxismo. I. Prensas Universitarias de Zaragoza. II. Título. III. Serie: Caxón de sastre (Prensas Universitarias de Zaragoza) ; 21
141.82

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, ni su préstamo, alquiler o cualquier forma de cesión de uso del ejemplar, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright.

© Eudaldo Casanova

© De la presente edición, Prensas Universitarias de Zaragoza y Fundación Rey del Corral de Investigaciones Marxistas
1.ª edición, 2007

Colección Caxón de Sastre, n.º 21

Diseño de la colección e ilustración de la cubierta: David Guirao

Prensas Universitarias de Zaragoza. Edificio de Ciencias Geológicas, c/ Pedro Cerbuna, 12.
50009 Zaragoza, España. Tel.: 976 761 330. Fax: 976 761 063
puz@unizar.es <http://puz.unizar.es>

Prensas Universitarias de Zaragoza es la editorial de la Universidad de Zaragoza, que edita e imprime libros desde su fundación en 1542.

Impreso en España

Imprime: Línea 2015, S. L.

D.L.: Z-2026-2007

A Marian y a Javier, y a todos los que en tiempos difíciles han sabido resistir

This page intentionally left blank

ABREVIACIONES

a.d.n.e.	antes de nuestra era
AFL	American Federation of Labor (Federación Americana del Trabajo)
AIE	aparatos ideológicos del Estado
AIT	Asociación Internacional de los Trabajadores
CC. OO.	Comisiones Obreras
CEDA	Confederación Española de Derechas Autónomas
CIO	Congress of Industrial Organizations (Congreso de las Organizaciones Industriales)
CISL	Confédération Internationale des Syndicats Libres
CNT	Confederación Nacional del Trabajo
ELAS	Ethnikós Laikós Apeleutherotikós Stratós (Ejército Nacional de Liberación Popular)
FIS	Frente Islámico de Salvación (Argelia)
FMI	Fondo Monetario Internacional
Gestapo	Geheime Staatspolizei (Policía Secreta del Estado)
Gosplan	Gosudárstvenni Plan (Comité de Planificación Estatal)
GPU	Gosudárstvennoye Politicheskoye Upravléniye (Dirección Política del Estado)
Gulag	Glávnoie Upravlenie Lagueréi (Dirección General de Campos)
IC	Internacional Comunista
IS	Internacional Socialista
ITT	International Telegraph and Telephone [Corporation] (Compañía Internacional de Telégrafos y Teléfonos)
Kominform	Kommunistpartienes Informasjonskontor (Comité Internacional de Información)
Komintern	Kommunisticheski Internatsional (Internacional Comunista)
Komsomol	Kommunisticheski Soyuz Molodiozhi (Unión de las Juventudes Comunistas)
KPD	Kommunistische Partei Deutschlands (Partido Comunista de Alemania)

LCR	Ligue Communiste Révolutionnaire
LSE	London School of Economics
MEGA	<i>Marx-Engels Gesamtausgabe</i> (Berlín)
MPA	modo de producción asiático
MTA	Metropolitan Transportation Agency
NEP	Nóvaya Ekonomícheskaya Polítika (Nueva Política Económica)
NKVD	Narodni Komitet Vnutrennij Del (Comité del Pueblo para Asuntos Internos)
NSDAP	Nationalsozialistische Deutschen Arbeiter-Partei (Partido Obrero Alemán Nacionalsocialista)
<i>O.C.</i>	<i>Obras completas</i> de Lenin (Progreso, Moscú)
<i>O.E.</i>	<i>Obras escogidas</i> de Mao (Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín)
OCDE	Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico
<i>OEME</i>	<i>Obras escogidas de Marx y Engels</i> (Progreso, Moscú)
OIT	Organisation Internationale du Travail (Organización Internacional del Trabajo)
OMC	Organización Mundial del Comercio
<i>OME</i>	<i>Obras de Marx y Engels</i> (Crítica, Barcelona)
ONG	Organizaciones No Gubernamentales
OTAN	Organización del Tratado del Atlántico Norte
PC (b)	Partido Comunista (bolchevique)
PCCh	Partido Comunista de China
PCE	Partido Comunista de España
PCF	Parti Communiste Français
PCI	Partito Comunista Italiano
PC-ml	partidos comunistas marxista-leninistas
PCUS	Partido Comunista de la Unión Soviética
PDPA	Partido Democrático del Pueblo de Afganistán
PET	Positron Emission Tomography (tomografía por emisión de positrones)
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
POSDR	Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia
POUM	Partido Obrero de Unificación Marxista
PSOE	Partido Socialista Obrero Español
PSUC	Partit Socialista Unificat de Catalunya
SIL	Solidaridad Internacional Libertaria
SIVE	Sistema Integral de Vigilancia Exterior
SPD	Sozialdemokratische Partei Deutschland (Partido Socialdemócrata de Alemania)
UE	Unión Europea
UGT	Unión General de Trabajadores
UHP	Uníos, Hermanos Proletarios o Unión de Hermanos Proletarios
ZEE	Zonas Económicas Especiales (de China)

La mayor parte de los productos de la inteligencia y la fantasía humanas desaparecen definitivamente una vez transcurrido un cierto período de tiempo que puede oscilar entre una sobremesa y una generación. Algunos, sin embargo, constituyen la excepción de esta regla. Tales ideas sufren, a veces, eclipses, pero resurgen de nuevo, no en calidad de simples elementos anónimos de una herencia cultural, sino plenamente individualizadas y mostrando sus rasgos personales que todo el mundo puede reconocer. Dichas creaciones intelectuales pueden calificarse de grandiosas (no es absurdo asimilar la grandeza a la vitalidad). Si aceptamos dar a la palabra *grandeza* esta acepción, la podremos aplicar perfectamente al mensaje de Marx.

SCHUMPETER

This page intentionally left blank

INTRODUCCIÓN

Al finalizar el año 2000 las principales editoriales de habla hispana decidieron hacer un balance de cuáles habían sido los libros más vendidos en el último cuarto del siglo XX. En el apartado de «Ensayo», las dos obras que habían conocido un mayor número de reediciones y una mayor venta de ejemplares fueron *El arte de amar* de Erich Fromm y *Los conceptos elementales del materialismo histórico* de Marta Harnecker, dos libros que podríamos clasificar de factura marxista.

El primero era un ensayo sobre las relaciones afectivas, obra de un conocido miembro de la llamada Escuela de Fráncfort, influido tanto por el pensamiento de Freud como por el de Marx. Fromm, que obtuvo el éxito editorial con otros muchos de sus libros, representaba la corriente más moderada de la Escuela y poseía una rara habilidad para conectar con el gran público tratando temas de calado, pero con una exposición clara y sencilla que lo convirtió en un autor muy atractivo.

Marta Harnecker era una militante revolucionaria chilena, discípula de Althusser y comprometida con la lucha de su pueblo frente a la dictadura militar, aunque la obra de la que tratamos estaba escrita mucho antes del golpe de Estado pinochetista, e incluso de la llegada al poder del Gobierno de la Unidad Popular presidido por Salvador Allende. Realmente, el libro de Marta Harnecker era uno de los muchos manuales al uso sobre marxismo que por aquel entonces circulaban en los medios editoriales del mundo y que comenzaban a llegar, aunque con dificultad, a nuestro país hacia el final de la dictadura franquista.

Este tipo de manuales tuvieron una enorme acogida en determinadas franjas sociales como pudieran ser los ambientes universitarios o algunos

sectores del mundo obrero ilustrado. Con ellos se pretendía facilitar un conocimiento elemental y sucinto de lo que era el marxismo a lectores con unas ciertas inquietudes pero con escasa formación sobre el tema. Imitaban el estilo de los catecismos y forzosamente transmitían una imagen simplista y maniquea del marxismo, siempre más o menos acorde con su interpretación, digamos, «oficial».

Desde entonces ha pasado mucho tiempo y muchas cosas en el mundo. Hoy el marxismo es tratado por lo general como «un perro muerto», y eso tiene su obligado reflejo en el mundo editorial. Resulta raro, por no decir extraño, encontrar obras que lo traten monográficamente, y han desaparecido totalmente aquellas que pretendían acercar esta teoría a los neófitos. Hoy, un joven interesado por el marxismo se vería obligado para introducirse en él a buscar viejas ediciones o consultar una enciclopedia. Sin embargo, cuando preguntamos a Google por la voz *Marx* nos encontramos con más de 23 millones de referencias. Descontando un número significativo que nos remitirían a los famosos cómicos del cine de los años treinta y otras tantas que harán mención a personas con ese apellido, común en el mundo germánico, la inmensa mayoría de ellas aluden a Karl o Carlos Marx.

Ese aparente contrasentido entre la actual realidad editorial y la consideración que hoy se tiene del marxismo en los medios de la cultura oficial y la presencia de Marx en los canales informáticos nos indica una cierta resistencia a desaparecer, más allá de los cambios operados. Resistencia que a muchos les costará entender y que, sin embargo, se da.

Las razones de esta aparente extraña persistencia pueden ser de orden muy distinto, pero tal vez la que resume todas las que se nos puedan ocurrir sea que el marxismo nació como una crítica al sistema capitalista, por lo que resulta una incoherencia celebrar la muerte del marxismo y pregonar al mismo tiempo el triunfo definitivo del capitalismo. Mientras éste exista, tendrá más o menos vigencia el otro.

La muerte del marxismo ya ha sido proclamada en más de una ocasión, siempre coincidiendo con períodos de expansión y reestructuración del sistema capitalista. Así ocurrió a finales del siglo XIX y así está ocurriendo en la actualidad al calor de ese fenómeno denominado *globalización*. En este sentido, el marxismo hoy se vuelve a encontrar ante un viejo desafío: teorizar las nuevas y desconocidas dimensiones que toma su objeto de estudio tradicional, el capitalismo como tal.

Lo que queda del marxismo pretende ser un ejemplo impreso de esa curiosa manifestación de persistencia desde el presente más actual. Por eso el libro persigue un doble objetivo: por un lado, acercar al lector de modo sencillo a lo fundamental del marxismo a través de una serie de conceptos básicos que vertebran esta teoría; por otro, recoger algo de la historia y la actualidad tanto de las ideas como de la práctica marxista en el mundo de hoy.

Si tenemos en cuenta estos propósitos, el título puede resultar algo engañoso, ya que no se trata de una sesuda reflexión personal sobre la obsolescencia o perennidad de los principios que arman el materialismo histórico. No, la obra es mucho menos pretenciosa, ya que sólo intenta poner al alcance del lector una serie de ideas básicas y hechos que le ayuden a comprender este tema clave para poder explicar la contemporaneidad.

La estructura de la obra es sencilla. Dividida en cinco partes, recorre en las tres primeras lo que podríamos denominar principios fundamentales, en la cuarta se abordan algunos temas relativos a esa esfera de la realidad que hemos terminado llamando *economía*, mientras que en la quinta y última se tratan distintos aspectos de la teoría y práctica política.

Cada parte está dividida en pequeños capítulos que nos introducen en un concepto o idea fundamental, por lo que la lectura del libro es abierta. Por supuesto, existe un hilo de continuidad, pero el que lo desee podrá obviarlo y leer los diferentes apartados como si de voces de un diccionario se tratara. En la primera parte de cada uno de esos capítulos se informa de modo sucinto de lo esencial sobre el tema desde la óptica marxista «clásica». En ciertos casos se apunta la evolución que han podido experimentar estas ideas a lo largo del tiempo y se insinúan algunos de los enfoques que se dan en la actualidad.

La segunda parte de cada capítulo, y siempre en relación con la primera, nos ha servido para ahondar en algún aspecto, informar sobre viejos y nuevos debates o plantear los cambios que está experimentando la teoría y la práctica desde el presente. Algunas citas de mediana extensión, pequeños apuntes biográficos destinados a los más legos y una bibliografía para lectores más inquietos completan *Lo que queda del marxismo*, un libro que se pregunta por su pertinencia en el primer capítulo.

This page intentionally left blank

DESDE EL PRESENTE

¿Tiene sentido este libro?

En el siglo XVI, el canciller inglés Tomás Moro escribió un relato fantástico en el que describía una isla inexistente llamada Utopía. En ese país imaginado por nuestro autor se concretaba uno de los más viejos sueños de la humanidad: la igualdad de todos los seres humanos. Utopía era una sociedad perfecta a los ojos del político inglés y, por tanto, deseable. Muchos de los que se acercaron al libro consideraron lo que en él se proponía como descabellado e irrealizable, aunque reconocieron haber quedado fascinados por su lectura. Desde entonces, a todas aquellas ideas que perseguimos como plasmación de un deseo de perfección pero que se consideran difícilmente alcanzables se les llama *utopías*.

Mucho antes de que se inventara el término, la utopía había funcionado en la mente de los humanos. Platón, el filósofo griego de los siglos V-IV (a.d.n.e.), imaginó una república basada en la igualdad de todos los ciudadanos, aunque siguió considerando necesaria la existencia de esclavos. Como este pensador ha habido otros muchos a lo largo de los siglos, en los que se ha encarnado, de formas muy distintas, ese viejo sueño. A través de ellos podemos rastrear un hilo «rojo» que recorre la historia a la búsqueda de su materialización que llega hasta nuestros días, indicándonos que no se va a renunciar con facilidad a ello.

Ese deseo de muchos, combatido tan eficazmente por unos pocos, ha recibido a lo largo del tiempo nombres distintos. Durante la segunda mitad del siglo XIX, en pleno apogeo de la revolución industrial, volvió a ser teorizado, y una de las corrientes que lo hizo fue bautizada con el nombre de *mar-*

xismo. El marxismo conoció, sobre todo a raíz de la Revolución rusa de 1917, un enorme auge durante el siglo XX y hasta finales de la década de los setenta, entrando, desde entonces, en una profunda crisis que todavía padece.

Con la caída del Muro de Berlín (1989), en realidad con el desplome de la Unión Soviética, la crisis del marxismo se ha agudizado. Asociado en general al movimiento comunista, en la medida que los partidos socialdemócratas lo habían abandonado, el marxismo, que se ha manifestado como una de las más poderosas corrientes de la contemporaneidad, padece un total cuestionamiento en el presente.

Se le acusa de ser un pensamiento caduco, sin querer reparar en que estas críticas se le hacen desde posiciones ideológicas que en la mayoría de los casos responden a teorías políticas, sociales o económicas que históricamente aparecen antes que el marxismo, como pudiera ser el liberalismo o el mismo nacionalismo, y no digamos ya el fundamentalismo religioso. Tampoco se quiere reconocer que determinadas formas de pensar y vivir que se consideran «modernas» responden en realidad a esquemas tradicionales profundamente arraigados en sociedades anteriores.

Frente a esta acusación de caducidad sigue siendo válida la afirmación que hiciera en su día Jean-Paul Sartre (1982: 918), que adujo que todo argumento antimarxista es en realidad un argumento premarxista. El ansia de futuro en la que descansan las aspiraciones del marxismo lo convierten, hoy como ayer, en una teoría de la actualidad y del porvenir, que quiere responder a los viejos y nuevos problemas que tiene planteados la humanidad.

Así pues, la primera paradoja que podríamos apreciar entre los detractores del marxismo es que la crítica que hoy se le hace de estar envejecido proviene de un aparato ideológico y conceptual al que podríamos calificar de «premarxista», esto sin tener en cuenta que a otras formas de pensamiento, mucho más antiguas, como pudiera ser la ideología religiosa, no se las suele cuestionar esgrimiendo semejante argumento.

Otra de las críticas que se formulan, asociándolo al experimento soviético, es la de ser una teoría dogmática que se ha plasmado en prácticas autoritarias y crueles. Es cierto que la experiencia soviética, y en general la de los llamados «países del socialismo real», ha comportado numerosos errores, producto, en parte, de una cierta forma de entender el marxismo. Pero el marxismo no se puede reducir al caso soviético, y los errores, por muchos y

cruels que éstos pudieran ser, no permiten condenar unas ideas que en lo esencial combaten precisamente las aberraciones de esas experiencias fallidas.

Hoy pocas son las voces que juzgan al cristianismo por las cruzadas o la Inquisición, pero, curiosamente, muchas de ellas condenan con este tipo de argumentos al marxismo. Aún resulta más exagerada la tolerancia con la que se contemplan determinados presupuestos religiosos del islamismo actualmente vigentes y que afectan a millones de personas; sin embargo, se considera imprescindible ese respeto y comprensión en aras de un mejor entendimiento intercultural.

Los voceros del liberalismo o del nacionalismo también suelen olvidar lo que pesa en el «debe» de las ideologías que propugnan y apoyan. No quieren recordar los desastres provocados en «defensa de la patria». A fin de cuentas, en la Primera Guerra Mundial hubo más muertos que fueron justificados con esas ideas que en todos los campos de concentración soviéticos. Tampoco quieren rememorar el genocidio colonial perpetrado en nombre de la civilización cristiana desde el siglo XVI, en el que el exterminio de pueblos enteros era luego presentado en los libros de historia como las gestas más gloriosas.

Estos críticos del marxismo con toda razón condenan el terror estalinista con sus millones de víctimas, sacrificadas en nombre del socialismo. Pero si resulta comprensible su indignación ante la pérdida de una vida humana inocente, no tienen derecho a limitarla únicamente a las víctimas de esa violencia directa. Esta indignación debería extenderse también a las situaciones que han provocado y siguen provocando la muerte injustificada de inocentes como producto de prácticas económicas, sociales y políticas injustas. ¿Quién recuerda los costos sociales de la implantación del capitalismo industrial en Europa? Hay que volver a leer a autores como Charles Dickens o Émile Zola. ¿Quién recuerda los millones de muertos en las hambrunas que periódicamente azotaban la China precomunista? ¿A quién se debe la pobreza que se sigue padeciendo hoy en el mundo? Presentar a todas estas víctimas como producto del «destino», es decir, como inevitables, es moralmente insostenible, ya que guardan relación con realidades pasadas y presentes que nada tienen que ver con el marxismo.¹

1 Los habitantes de Europa y EE. UU. gastaron en el 2004 17 000 millones de dólares en alimentos para animales domésticos, pero no invirtieron los 13 000 millones que se necesitarían para comenzar a erradicar el hambre en el mundo. En el año 2000 la Unión Europea subvencionaba a cada vaca de su territorio con 913 dólares de promedio, mientras que destinaba sólo 8 dólares a cada persona africana para ayudarla a salir de la pobreza.

Así pues, nos encontramos con una segunda paradoja. En muchos casos las críticas condenatorias que sin más se hacen del marxismo provienen de formas de pensamiento dogmáticas y suelen ocultar, o pasar por alto, aquello que el marxismo siempre ha intentado combatir, ya que jamás éste ha teorizado sobre la guerra, el racismo o la desigualdad como un hecho natural. Determinado tipo de prácticas realizadas invocando al marxismo las podemos y debemos condenar, pero la teoría, en más de un aspecto, sigue siendo válida ya que propugna, básicamente, valores tales como la fraternidad o la igualdad, cosa que no sucede con ideologías hoy vigentes e incuestionadas.

La tercera crítica que se suele hacer al marxismo es la de ser un pensamiento que descansa en la utopía, una práctica irrealizable, como se ha demostrado en el caso soviético, basada en unos principios contrarios a la misma naturaleza humana y, por tanto, inviable en cualquier tipo de sociedad. Este argumento es, sin duda, el más antiguo de los señalados hasta ahora, y ya se esgrimía cuando apareció el *Manifiesto del Partido Comunista* en 1848. La mayoría de quienes entonces se sumaban a él seguramente no consideraban posible que llegáramos a la luna, o que un ser humano pudiera vivir con un corazón trasplantado, o que un solo artefacto bélico pudiera destruir toda una ciudad. Todo eso se movía en el terreno de la fantasía, de lo utópico, y sólo tenía cabida en un género literario que estaba haciendo y que ha terminado por denominarse *ciencia ficción*.

Los que hoy hacen uso de este tipo de críticas se olvidan de cuánto ha costado imponer los modelos sociales y políticos actualmente vigentes en el mundo desarrollado. No obstante, muchos de ellos siguen creyendo en los logros científicos que la investigación deparará en el futuro, al tiempo que consideran, en flagrante contradicción, que la sociedad en la que viven no puede cambiar, que el sistema que hoy conocemos señala el fin de la evolución social.

La distancia que separa la utopía de la ciencia aparentemente es mucha. El marxismo nacido en pleno siglo XIX, el siglo del triunfo de la ciencia, quiso verlo así, calificando su teoría sobre el cambio social como *científica*, en oposición a otras a las que denominó *utópicas*. Sin embargo, el mismo progreso científico aparece no sólo como un determinado tipo de respuesta a la necesidad del género humano de conocer y superar ciertas limitaciones y problemas, sino como un deseo por explicar mejor el

mundo en el que vive y hacerlo más habitable. Así, la ciencia participa de la necesidad y del deseo de superación sin límites. Es ese deseo lo que añade al pensamiento científico un componente utópico. Bien es cierto que lo que plantea el utópico compete al científico plasmarlo, hacerlo realidad e intentarlo cuantas veces sea menester, aprovechando los progresos que se vayan haciendo en todos los campos del saber. En realidad, la utopía y la ciencia son respuestas secuenciadas a deseos y necesidades humanas, y el hombre nunca ha renunciado ni a la una ni a la otra.

En ese sentido, si se quiere, el marxismo fue utópico desde su nacimiento, al margen de las consideraciones sobre el asunto que hicieran sus fundadores, pero hoy, cuando se le cuestiona de diferentes modos, se puede decir que sigue siendo científico en muchos aspectos, con independencia de la validez de alguno de sus postulados iniciales y siempre teniendo presente que quien dice «ciencia» no dice infalibilidad, certeza absoluta o definitiva —como muy bien nos enseña la propia historia de la ciencia— o previsión del resultado con una precisión completa, y menos todavía poder «milagroso» de crear las condiciones de un resultado.

No obstante, admitimos, se puede argüir que las pretensiones del marxismo resultan, hoy por hoy, utópicas y sus ideales demasiado sublimes para poder ser realizados en su forma más pura. Aunque hemos de aclarar, frente a una descalificación vulgar, que el marxismo nunca ha perseguido un paraíso en la tierra.

Es verdad que resulta difícil imaginar una sociedad ideal a gusto de todos, que permita a cada individuo alcanzar su plena realización. Pero se puede pensar un sistema que reduzca a un mínimo los aspectos negativos de los modelos sociales hoy día conocidos, que intente la síntesis de la racionalidad con el humanismo, del determinismo con la libertad de las personas; un sistema que tienda constantemente a conseguir este ideal inalcanzable y que logre realizarlo al menos en parte. Un sistema en el que el sentido de la vida no sea el consumo, sino la vida misma; y en el que el individuo pueda vivir su vida, irrepetible, en condiciones satisfactorias en lo que se refiere al trabajo y al mismo consumo; en el que no pueda ser manipulado ni por el mercado ni por la burocracia, sino que, a través de nuevas relaciones democráticas e igualitarias, pueda enriquecer esa vida única, educarse, trabajar con sentido creador y desarrollar y satisfacer necesidades e intereses más elevados.

En ese sentido el marxismo no es utópico. No pregona una Nueva Jerusalén en la que la gente desearía encontrarse sin tener que hacer un esfuerzo de construcción. El marxismo no es mesiánico. No ofrece la esperanza de que, si sabemos tener paciencia, un día la sociedad se volverá justa y libre. Lo que el marxismo muestra es la mecánica real del cambio social, que tiene que ser comprendida y utilizada para que los seres humanos se liberen.

Por tanto, podemos decir que lo que se presentó en su día como científico lo sigue siendo, aunque no importa que vuelva a ser considerado como utópico, ya que enlaza así con el sueño milenario del que hablábamos al comienzo.

Tenemos, pues, la tercera paradoja: la crítica al marxismo, por querer y desear cambios en la realidad social que nos rodea, proviene de formas de pensar que siguen creyendo firmemente en la posibilidad del desarrollo tecnológico y que no dejan de celebrar los adelantos que en este campo se experimentan o confían que estos cambios traerán los otros, cuando podemos constatar trágicamente que el simple desarrollo técnico operado a lo largo del siglo pasado, y que ha sido enorme, no ha servido para paliar las desigualdades. El mundo hoy es más injusto y desigual en su conjunto que en los años treinta del siglo XX,² y además su equilibrio ecológico está en peligro.

Como vemos, muchas de las objeciones que se hacen al marxismo son ideológicas, y desgraciadamente muchos de los presupuestos que dieron

2 «Nunca en el mundo había habido tantos pobres como hoy. Y nunca en el mundo tanta riqueza se había acumulado en tan pocas manos» (*World Commission on Environment and Development: Our Common Future*, Oxford University Press, 1987. Cit. en *Nuestro futuro común*, Madrid, Alianza, 1988: 51).

Entre 1994 y 1998 las 200 personas más ricas del mundo aumentaron más del doble el valor neto de sus propiedades, pasando de 440 millones de dólares a 1042 millones: esta última suma equivalía a la renta del 41 % de la población mundial.

El aumento de estas desigualdades también afecta a los países más ricos. Según Edgard Luttwak, consultor de estrategia del Gobierno de los EE. UU., a finales de la década de los años ochenta del siglo XX, su país estaba en vías de adquirir las características de la distribución de renta propias de los países del Tercer Mundo, con un 1 % en la cima «verdaderamente muy rico, y una minoría significativa (12 %) que se mantiene por debajo de la línea oficial de pobreza, aunque estén empleados a tiempo completo, cuarenta horas semanales y cincuenta semanas al año» (Callinicos, 2003b: 14).

En las estadísticas oficiales británicas se definen como *pobres* aquellos hogares cuya renta es inferior en un 50 % al promedio nacional (descontando los costes de la vivienda). En 1996-97, 14 millones de personas, casi una cuarta parte de la población, quedaban incluidas en esa definición, frente a los sólo 4 millones en el año 1979.

origen a esta teoría siguen hoy plenamente vigentes. Eso no quiere decir que todo lo que dijeron Marx o Lenin sirva en la actualidad. El sentido de este libro está en conocer qué dijeron ellos y qué han dicho otros sobre temas que continúan inquietándonos y que se manifiestan como problemas no resueltos. Su sentido está, por tanto, aunque sólo sea en el campo del conocimiento, plenamente justificado.

La Estrella Polar

A comienzos del siglo XIX, el ensayista francés Alexis de Tocqueville, evaluando los cambios acaecidos en el mundo tras la Revolución francesa, auguraba para el futuro social que «La lucha política se establecería entre aquellos que poseen y aquellos que no poseen. El gran campo de batalla será la propiedad». Doscientos años después, en un ensayo publicado en 1995, el politólogo italiano, ya fallecido, Norberto Bobbio (1995: 171) desafiaba la idea de que el colapso del bloque comunista hubiese convertido en obsoleta la distinción entre izquierda y derecha. Su polémica postura se basaba en la actitud que diferentes sectores sociales seguían manteniendo respecto al ideal de igualdad. «Frente a esta realidad —nos decía el viejo profesor—, la distinción entre derecha e izquierda, para la que el ideal de igualdad siempre ha sido la estrella polar a la que ha mirado y sigue mirando, es muy clara. Basta con desplazar la mirada de la cuestión social al interior de cada Estado [...] para darse cuenta de que la izquierda no sólo no ha concluido su propio camino sino que apenas lo ha comenzado».

Estas dos afirmaciones sirven para encuadrar cronológicamente la historia del marxismo hasta el presente, ya que, aunque no puede resumirse en eso, el marxismo es, ciertamente, una teoría sobre la propiedad colectiva y sobre la igualdad social.

Desde los orígenes de la modernidad (siglo XVI) el ideal de la igualdad ha ejercido una gran influencia en el pensamiento occidental. El principio de que los hombres nacen libres e iguales, como seres racionales que son, y, por tanto, deben poseer iguales derechos, se fue afianzando poco a poco, hasta convertirse en un ideal político. Con la Ilustración, a finales del siglo XVIII, cobró carta de naturaleza que los hombres se encontraban enfrentados con desigualdades artificiales en el orden político y social.

El ideal de igualdad recibió así un contenido negativo al ser contrastado con desigualdades específicas: el poder absoluto de los monarcas, los privilegios de la nobleza y la autoridad incuestionada de la jerarquía eclesiástica. El contenido positivo sólo se pudo formular en el marco de procesos revolucionarios que pretendían imponer la igualdad ante la ley de aquellos varones que tuvieran, al menos, un determinado grado de fortuna. Eso suponía el derecho a elegir cargos políticos y a ser elegidos.

Después de la Revolución francesa, la «igualdad» legal y política, que había adquirido una minoría de la sociedad con el cambio revolucionario, se convertirá en un poderoso valor en el proceso de organización de las sociedades modernas. A lo largo de los siguientes doscientos años ese ideal de igualdad se ha ido afirmando y ampliando de tal modo que hoy son pocos los que se atreven a desafiarlo y muchos los grupos sociales que se acogen a él para reivindicar sus aspiraciones.

Es cierto que aún persisten voces que defienden la desigualdad como producto de las diferencias naturales entre los seres humanos, como efecto de la libre elección de las personas o, incluso, como resultado de la fatalidad. También es verdad que, en estos últimos años, las ideas de resignación ante la desigualdad se han extendido entre sectores que se autocalifican de izquierdas, pero en general se puede constatar, con esperanzador optimismo, que en el seno de las sociedades desarrolladas resulta difícil defender, aunque no admitir, el hecho de la desigualdad entre las personas. Podríamos decir con el filósofo alemán Ernst Tugendhat que «La moral igualitarista se ha extendido en el mundo».

Así mismo podemos constatar que el valor de la igualdad que se formuló en un principio como una reivindicación político-legal, para beneficio de una minoría, se ha ido ampliando en estos dos últimos siglos en cuanto a su concepto, a la par que ha ido amparando las reivindicaciones de los segmentos más variados de la sociedad. Con la aparición de la clase trabajadora, en los inicios del capitalismo, la idea de igualdad desbordó el marco de la simple igualdad legal, pasando a ser formulada en el plano económico y social. Andando los años, la idea de igualdad ha sumado a esas formulaciones de clase otras, encarnándose en la denuncia de diferente tipo de discriminaciones basadas en el género, la raza, la nacionalidad, la orientación sexual...

¿En qué consiste hoy esa igualdad y cómo alcanzarla? El tema no es fácil de resolver ante la realidad de un mundo complejo, variado y lleno de dife-

rencias que el marxismo no quiere eliminar. Antes de la aparición del *Manifiesto del Partido Comunista*, Marx ya aclaraba: «No somos comunistas que quieran aniquilar la libertad personal y hacer del mundo un gran cuartel o un gran taller [...]». El marxismo nunca ha pretendido un igualitarismo total y uniforme, pero sí aspira a una auténtica igualdad social en la que nadie dependa de otro por necesidad económica. La satisfacción de las necesidades no puede ser producto de la coacción, ni del contrato, sino de la solidaria acción común en la consecución y distribución de los bienes materiales.

En los países desarrollados, tras la Segunda Guerra Mundial y con la aparición del llamado estado de bienestar, gobiernos de distinto signo han intentado atemperar las desigualdades sociales por temor al conflicto, activando una red de servicios públicos que atienden de formas diversas carencias y necesidades en los sectores populares. Al tiempo que aparecían estos servicios se ponía en circulación el mensaje de que en las modernas sociedades democráticas la igualdad estaba asegurada en el plano político por el derecho al voto y en el plano social por la igualdad de oportunidades que se ofrecía a todas las personas. Dicha igualdad quedaba garantizada, sobre todo, gracias a una enseñanza general, gratuita y obligatoria que proporcionaba a los individuos, independientemente de su origen social, la posibilidad de desarrollar sus capacidades para situarse en la sociedad según sus méritos. Éstas han sido las principales apuestas, fundamentalmente, de los gobiernos socialdemócratas para atemperar la desigualdad inicial en tales sociedades.

Todas estas medidas, con ser loables, no han logrado ni erradicar ni disminuir la desigualdad, si bien han conseguido minimizar sus efectos más perversos en los países ricos. En el caso de la educación se ha podido comprobar que el rendimiento escolar no corrige sino que más bien refleja la pauta general de la desigualdad, sin que las inversiones que actualmente se hacen en la educación pública sean, ni con mucho, suficientes para poder invertir ese efecto.³

3 En el Reino Unido se ha comprobado que, si los ingresos de un padre doblan a los de otro, el resultado de los exámenes de matemáticas de su hijo varón es, en promedio, un 5 % superior al del otro de ingreso inferior. En el caso de una hija, la ventaja llega a ser de cinco puntos, según la misma encuesta.

Respecto a las inversiones educativas, podemos decir que en un cálculo sobre la igualdad de oportunidades docentes en los EE. UU. se comprobó que, para que la media de los estudiantes negros, invirtiendo el mismo esfuerzo que otros, tuvieran parecida posibilidad de ganar dinero en su etapa adulta, habría que gastar 2900 dólares anuales, frente a 900 por cada estudiante blanco, cosa que evidentemente no se hace.

Las limitaciones de estas políticas y la aspiración a una igualdad efectiva ante la injusticia imperante ha movido a la reflexión incluso a pensadores liberales que en algún caso han realizado interesantes aportaciones al tema. Tal vez, la más importante sea la que nos ofrece John Rawls (2002), quien en su monumental obra *Teoría de la justicia* hace una inteligente defensa del igualitarismo radical. Para él todos los valores sociales —la libertad y la oportunidad, la renta y la riqueza, así como las bases de la autoestima— deberían distribuirse por igual, a no ser que una distribución desigual de cualquiera de estos bienes beneficiase a los más desfavorecidos.

El planteamiento podría ser suscrito como formulación moral por muchos; la dificultad de su aplicación estriba en que el pensador no facilita las mediaciones por las que podríamos verlo plasmado en la realidad. Por otra parte, su valoración positiva del capitalismo, basado esencialmente en la competencia, aún hace más difícil la realización práctica de esa justicia distributiva. La principal virtud de lo defendido por Rawls es conciliar dos categorías que el liberalismo tradicionalmente ha considerado opuestas: la libertad y la igualdad.

En esta misma línea se mueve una de las últimas y más interesantes aportaciones desde el marxismo, formulada por Étienne Balibar (1990: 20-22). Para este pensador francés, como para los clásicos del marxismo, el problema de la libertad y el de la igualdad están indisolublemente unidos y se inscriben en el devenir de las sociedades. La libertad sólo es aparente si la igualdad no es suficiente, y la igualdad no es suficiente si la libertad individual no es efectiva.

Balibar utiliza el neologismo *égaliberté*, con el que alude a que la extensión de las dos palabras que lo componen es necesariamente idéntica. Expresado llanamente quiere decir que las situaciones en las que una de estas categorías igualdad/libertad está presente o ausente son necesariamente las mismas. En segundo lugar, señala que esa proposición es histórica e indeterminada, ya que se va ampliando y profundizando con el paso del tiempo, en una constante tensión entre lo que existe y a lo que se aspira. Cuando los revolucionarios franceses hablaban de libertad en 1789 no podían imaginar que invocando el mismo principio se sublevarían los esclavos negros en las Antillas, o que apelando a la igualdad habría que terminar reconociendo el derecho de voto a las mujeres. En ese sentido, las aspiraciones igualitarias en el seno de las sociedades modernas están muy lejos de haber sido satisfechas, como denunciaba Norberto Bobbio, y

desde el marxismo esa satisfacción necesariamente pasa por el cuestionamiento de la propiedad privada sobre los recursos productivos, como ya apuntara Alexis de Tocqueville hace casi dos siglos.

¿Qué es el marxismo?

Las definiciones sencillas entrañan una gran complejidad o aclaran muy poco aquello que se quiere definir. Podríamos conceptualizar el marxismo como el pensamiento de Marx plasmado en su obra, o como una de las ideologías que más han influido en el mundo contemporáneo, o como una serie de corrientes políticas que se inspiran en las ideas de Marx. Todas esas definiciones serían ciertas y falsas, además de insuficientes. Por eso, la respuesta a la pregunta que encabeza este apartado necesariamente debe ser compleja.

El término *marxismo* nunca fue utilizado por el propio Marx, y Engels decía no ser marxista. Esta postura, aunque pueda sorprendernos, es correcta en sí misma. Lo que entendemos hoy por marxismo no se agota, ni mucho menos, en la obra de Marx —a pesar de los intentos sacralizadores que ha sufrido—, ni la teoría que con él nace puede quedar vinculada únicamente a su persona. Digamos que Marx prestó su nombre, sin saberlo, para designar un pensamiento y una práctica en los que él mismo señaló algunos hitos fundamentales, pero que se ha ido desarrollando a lo largo de generaciones a través de la obra y la acción de destacados teóricos y de gentes sencillas.

Marx nació en Tréveris (Alemania) en 1818, en una familia acomodada de origen judío e ideas liberales. Estudió Derecho en Bonn, aunque terminó por doctorarse en Filosofía, bajo el influjo de las ideas de Hegel, en la Universidad de Berlín. Recién acabados sus estudios, entró como director en una publicación progresista llamada la *Gaceta Renana*; fue en el desempeño de este trabajo donde comenzó a sumar a la crítica política, que venía ejerciendo a través de sus artículos, la crítica y el análisis de lo social. En 1843 las autoridades cerraron el periódico, y Marx, que acababa de contraer matrimonio y tenía la carrera académica vedada por sus ideas, marchó al exilio a París, donde inició su colaboración con Engels. De París, donde fracasó en la idea de publicar una revista de pensamiento de la que sólo apareció un número (*Anales Franco-Alemanes*), pasó primero a Bruselas y en 1847 a Londres.

En 1848 vio la luz el *Manifiesto del Partido Comunista*, síntesis inicial de toda su teoría. En el mismo año comenzó la revolución democrática en Alemania, y Marx volvió a su país. Pero, al ser abortada ésta, se vio obligado a retornar a Londres donde permaneció hasta su muerte. Durante este período empezó a trabajar en una obra que dejará inacabada, *El capital*, al tiempo que, para sobrevivir, se veía obligado constantemente a pedir dinero a su amigo Engels.

En 1864 fue requerido por los impulsores de una asociación internacional de trabajadores, que terminará siendo conocida como la Internacional. Marx atendió este llamamiento y participó en la redacción de su manifiesto inaugural, en la elaboración de sus estatutos y en la actividad de la recién nacida organización.

En 1870 Engels se instaló en Londres, y en el 73 Marx abandonó el Consejo General de la Internacional para dedicarse a terminar *El capital*, con la salud ya muy quebrada. Nuestro hombre morirá el 14 de marzo de 1883 en la capital inglesa, siendo enterrado en el cementerio de Highgate, donde el Partido Comunista Británico erigirá un sencillo monumento en su honor en el año 1956.

Con lo dicho hasta ahora ya tenemos algo claro sobre eso que denominamos *marxismo*, y es que se nos presenta como una teoría (conjunto de ideas explicativas sobre algo), y como una práctica social y política que se viene desarrollando desde mediados del siglo XIX y que suele quedar asociada a la lucha por la consecución de una sociedad igualitaria y sin clases. Éste es uno de los aspectos esenciales del marxismo: la unión entre teoría y práctica; por eso en ocasiones se le ha denominado «la filosofía de la praxis». No es casual que el epitafio escrito sobre la tumba de Marx rece: «Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de diversas maneras; de lo que se trata es de transformarlo».

Así pues, la teoría marxista no es sólo un conjunto de postulados e ideas económicas, sociales o políticas, sino que pretende ser una concepción del mundo de base materialista, una interpretación de la evolución histórica de la humanidad, un instrumento de análisis crítico del sistema económico y social que conocemos como capitalismo y una herramienta para superar esa misma realidad.

Las concepciones del mundo que la humanidad ha elaborado a lo largo de la historia del pensamiento son conocidas como sistemas filosóficos. Un sistema filosófico es un conjunto de teorías trabadas entre sí que pretenden dar respuesta a los más diversos y complejos problemas que el ser humano se haya podido plantear. En esa línea, aunque el marxismo no es una filosofía en el sentido clásico, sí que pretende proporcionar los elementos para intentar responder a muchos de esos problemas.

Tal vez un poco pretenciosamente, Henri Lefebvre,⁴ marxista francés, a mediados del siglo XX reducía a tres las grandes interpretaciones que se habían hecho sobre el mundo a lo largo de los siglos. En un texto de carácter divulgativo, este autor presentaba al marxismo como una de esas tres grandes visiones. Al releer su obra nos percatamos de que, a pesar del tiempo transcurrido, su interpretación sigue siendo, en lo esencial, válida.

Así, ante la pregunta de cuáles son las grandes concepciones del mundo que se postulan actualmente, Lefebvre (1969: 8-9), como acabamos de decir, señala tres:

La concepción cristiana formulada con gran rigor y claridad por los grandes teóricos católicos. Reducida a lo esencial, se define por la afirmación de una jerarquía estática de seres, actos, «valores», «formas» y personas. En la cima de la jerarquía se halla el Ser Supremo, el puro Espíritu, el Señor-Dios. Esta doctrina, que trata, en efecto, de dar una visión de conjunto del universo, fue formulada con máxima amplitud y rigor en la Edad Media. Los siglos posteriores agregaron poco a la obra de Santo Tomás. Por razones históricas que requerirían un estudio especial, la teoría de la jerarquía se adecuaba particularmente a la Edad Media (no porque la jerarquía estática de personas haya desaparecido desde entonces, sino porque era más visible, más oficial que posteriormente).

A esta concepción del mundo podríamos sumar la de cualquier creencia religiosa, ya que, con variaciones, todas se reducen a lo mismo: preeminencia de un «Algo» (Dios o dioses, Ser Supremo, Naturaleza, etc.) indefinido y superior; y dualidad personal, en la que el individuo se con-

4 Henri Lefebvre (1901-1991) se adhirió al Partido Comunista Francés en 1928, aunque terminó por apartarse de él treinta años más tarde, a causa del estalinismo y de lo que él consideraba una acción insuficiente frente a la guerra de Argelia. Profesor de Sociología en la Universidad de Nanterre (París), su abundante obra abarcó los campos más diversos: Sociología de la cultura y de la vida cotidiana, Historia, Estética, Literatura, análisis de los escritos de Marx, entre otros.

cibe como un compuesto de «alma» o «espíritu» y materia o cuerpo. En esta dualidad la parte espiritual siempre está sometida, de algún modo, a esa esencia superior que rige el «todo».

También nos encontraríamos, según nuestro autor, con otra gran cosmovisión que él denomina individualista y que aparece con Montaigne, a fines de la Edad Media, en el siglo XVI.

Durante cerca de cuatro siglos, hasta nuestros días, muchos pensadores han formulado o reafirmado esta concepción con numerosos matices. No agregaron nada a sus rasgos fundamentales: el individuo, y no ya la Jerarquía, aparece como la realidad esencial; poseería la razón en sí mismo, en su propia interioridad; entre esos dos aspectos del ser humano —lo individual y lo universal, es decir, la razón— existiría una unidad, una armonía espontánea, lo mismo que entre el interés individual y el interés general (el de todos los individuos), entre los derechos y los deberes, entre la naturaleza y el hombre. Históricamente, esta concepción del mundo corresponde al liberalismo [...] a la burguesía. Es, pues, esencialmente la concepción burguesa del mundo.

Por último, para el pensador francés, nos encontraríamos con la concepción marxista del mundo:

El marxismo se niega a establecer una jerarquía exterior a los individuos (metafísica), pero, por otra parte, no se deja encerrar, como el individualismo, en la conciencia del individuo y en el examen de esa conciencia aislada. Advierte realidades que escapaban al examen de conciencia individualista: son estas realidades naturales (la naturaleza, el mundo exterior); prácticas (el trabajo, la acción); sociales e históricas (la estructura económica de la sociedad, las clases sociales, etc.). Además, el marxismo [...] comprueba la existencia de contradicciones en el individuo y en la sociedad humana [...].

La parte de la teoría marxista que se ocupa de este aspecto, digamos «filosófico», es conocida académicamente con el nombre de *materialismo dialéctico*, mientras que aquella que presenta un cuadro coherente de la evolución social de la humanidad a lo largo de la historia hasta nuestros días es conocida bajo la denominación de *materialismo histórico*.

Tengamos presente que, si bien el materialismo histórico es algo atribuible a Marx y forma parte indiscutida del pensamiento marxista, el materialismo dialéctico ha sido cuestionado en las últimas décadas por algunos marxistas que lo consideran artificial, dogmático, pretencioso y ajeno al propio Marx.

Como podemos apreciar por el texto de Lefebvre, para muchos el marxismo es una cosmovisión, o sea, una visión global del mundo y un

posicionamiento concreto frente a él en las más diversas cuestiones. Esta interpretación de la teoría ha dado pie a numerosas críticas por parte de marxistas y no marxistas. Para los primeros, el marxismo concebido así se convierte en una doctrina sustitutoria del pensamiento religioso y pierde la flexibilidad que lo caracterizó en sus orígenes. En la misma línea, argumentan que la obra de Marx se ciñó, en lo esencial, a los aspectos económicos, sociales y políticos que permitirían superar el sistema capitalista. Para los no marxistas la aceptación del materialismo dialéctico es buena prueba del carácter excluyente y totalitario del pensamiento de Marx y sus seguidores, cerrado a cualquier otra consideración que no esté contemplada en ese esquema previo.

Sobre las críticas hechas desde el campo del marxismo hemos de reconocer que en muchos casos, y con excesiva frecuencia, la «cosmovisión» marxista ha conducido a posturas mecanicistas, dogmáticas e, incluso, aunque parezca un contrasentido, «idealistas», que poco tenían que ver con el marxismo. Con respecto a las críticas formuladas por los segundos nos atrevemos a afirmar que en conjunto carecen de fundamento. El marxismo ha estado y está abierto a todas las innovaciones en el campo del pensamiento; baste citar la aceptación de teorías como el psicoanálisis, a través de la obra de los llamados freudomarxistas,⁵ o la simbiosis de marxismo y existencialismo que realizó Sartre. También el estructuralismo impregnó durante un tiempo las reflexiones de un sector del marxismo; o las mismas teorías ecológicas.

Esta filosofía de la praxis o teoría marxista no sólo ha estado abierta a otras corrientes del pensamiento sino que también ha experimentado, como cualquier otra, interpretaciones y revisiones. Así mismo, las luchas llevadas a cabo por la consecución del socialismo se han visto marcadas

5 Freud a lo largo de su vida se mostró escéptico respecto a los cambios propugnados por el marxismo, ya que, según él, no conducirían a una transformación básica en la naturaleza humana. Esta postura supuso que sus teorías fueran rechazadas oficialmente en la URSS, aunque algunos destacados marxistas como Trotski las reivindicaban.

En Occidente, especialmente en Alemania, algunos teóricos marxistas intentaron reinterpretar los conceptos freudianos como una reflexión útil para comprender mejor los fenómenos relativos a la alienación y a la ideología. El más destacado fue Wilhelm Reich (1897-1957), alumno de Freud y miembro del Partido Comunista de Alemania.

por circunstancias tanto históricas como culturales que han dado pie a que los presupuestos básicos del marxismo hayan sido adaptados a las realidades de cada momento en cada país. De ahí que, a comienzos del siglo XXI, se deba hablar de diferentes marxismos o, al menos, de diferentes visiones o adaptaciones de la obra de Marx.

Muchas de estas interpretaciones han quedado incorporadas como parte del propio marxismo, aunque en algunos casos sus formulaciones resulten antagónicas. Este hecho genera el desconcierto en muchos y sirve a otros para cuestionarse qué es el marxismo, dada la pluralidad de corrientes que se han reclamado de él. Fetscher (1973: 13), un estudioso del tema, se hacía esta pregunta: «¿Qué es el marxismo? ¿La doctrina de Karl Marx?... ¿o las teorías desarrolladas por Engels, Kautsky, Bernstein o Plejánov? Todos ellos aspiran en mayor o menor grado a ser “marxistas”, y, sin embargo, hay entre ellos tantas diferencias que apenas puede hallarse un par de “leitmotivs” comunes». Para la húngara Agnes Heller (1981: 21-22), la cosa está clara:

En mi opinión, hay que aceptar de una vez por todas que hay distintos marxismos y que cada vez habrá más. Éste no es un fenómeno de hoy: lo que ocurre es que antes se resolvía el problema a través de «excomuniones». El pensamiento de Marx es lo suficientemente rico como para permitir las más diversas interpretaciones [...]. Yo diría que hay que aceptar como marxistas a todos aquellos que se consideran a sí mismos marxistas, que utilizan el lenguaje tradicional de Marx, y que desean que la sociedad capitalista se transforme en sentido socialista.

La primera y más importante revisión de la teoría marxista surgió a fines del siglo XIX encabezada por Bernstein, que asentó las bases del socialismo reformista. Para esta corriente la transformación socialista se produciría de un modo gradual, pacífico e inevitable.

Eduard Bernstein (Berlín, 1850-1932) fue un destacado teórico y dirigente del Partido Socialdemócrata de Alemania a finales del siglo XIX y comienzos del XX. En 1888, como resultado de las leyes antisocialistas de Bismarck, se vio obligado a exiliarse en Londres. Considerado por Engels como un marxista seguro, en el curso de su exilio en Gran Bretaña entró en relación con los miembros de la Sociedad Fabiana, un grupo de intelectuales radicales británicos partidarios de una democracia industrial y de reformas progresivas, cuyo primer estadio sería un socialismo municipal. Influido por los fabianos, Bernstein comenzó a constatar que, al menos en los obreros

especializados, se estaba produciendo una transformación del género de vida que los aproximaba a las clases medias. En 1899 publicó la que iba a ser su obra más importante: *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. En ella el corpus básico de lo que rápidamente se iba a acabar denominando *revisionismo* quedaba definido. La crítica revisionista del pensamiento de Marx se puede resumir en los puntos siguientes:

1. Es inexacto, dirá Bernstein, pensar que los factores económicos tienen una importancia decisiva en la formación de la conciencia de los hombres. El socialismo, por el contrario, ha de apoyarse en juicios morales.
2. Al recusar las concepciones económicas del marxismo sobre el valor y la plusvalía, Bernstein introduce en su análisis las nociones de necesidad, de gusto y de utilidad. El precio de la mercancía ni se puede medir por el trabajo ni éste es la única fuente del valor.
3. Bernstein rehúsa creer en una evolución catastrófica de la economía. Las crisis, cuyas causas deben ser buscadas en una falta de información, pierden progresivamente su volumen y su gravedad.
4. Según Bernstein, es un error hablar de intensificación de la lucha de clases; para él es falso pensar que la totalidad de la clase obrera, de la que la socialdemocracia no representaba más que una escasa parte, fuera revolucionaria.
5. Al rechazar la noción de dictadura del proletariado, Bernstein confiaba en la democracia liberal, y para su consolidación contaba con las alianzas que el socialismo pudiera establecer con los partidos burgueses progresistas.

Frente a estas ideas se alzó la tendencia revolucionaria que reivindicaba a Marx en su integridad. Tras la Primera Guerra Mundial, esta tendencia, al calor de la Revolución rusa, dio origen a los partidos comunistas, mientras que la tendencia revisionista sirvió de base teórica a los socialistas, que, paulatinamente, en las últimas décadas han ido renunciando al marxismo como parte de su ideario: ejemplo de ello serían los socialistas alemanes en el famoso Congreso de Bad Godesberg en 1959 y, en nuestro país, el PSOE en su XXVIII Congreso en 1979.

Durante mucho tiempo, y aún hoy para algunos, en el ámbito del marxismo la aplicación del calificativo de *revisionista* suponía un insulto,

equivalente a traidor a las ideas de Marx. Lo cierto es que la obra de Marx ha estado sometida a constante revisión no sólo por el ala reformista, surgida de las teorías de Bernstein, sino también por la que hemos denominado tendencia revolucionaria. Lenin revisó la teoría marxista al impulsar una revolución socialista en un país atrasado y semifeudal como era Rusia en 1917. Mao cuestionó un principio fundamental del marxismo al convertir al campesinado en la punta de lanza del proceso revolucionario en China a partir de 1927.

La obra de Marx debe ser constantemente revisada. Ésa es una premisa básica del propio marxismo. Revisada para constatar los desfases que se producen entre unos escritos elaborados a mediados del siglo XIX y que analizan la formación social de aquel momento, y la propia realidad actual. La revisión y superación de algunas tesis clásicas del marxismo es una necesidad de nuestro tiempo y un signo de vitalidad de la propia teoría marxista. Claro está que eso no supone un abandono del núcleo central de su pensamiento: la superación del modo de producción capitalista para avanzar a una sociedad libre e igualitaria. Mientras esto no se produzca, la revisión constante del marxismo a la luz de los cambios sociales resulta imprescindible.

No obstante, casi todas las corrientes más relevantes del marxismo a lo largo del siglo XX han surgido en el campo de la tendencia revolucionaria como meras diferencias estratégicas o como adaptaciones del marxismo a distintas realidades nacionales sin profundizar apenas en la teoría. Así, el marxismo revolucionario triunfante en Rusia dio paso al leninismo, cuya principal aportación consistió en definir un modelo de partido militante, disciplinado y centralizado; este tipo de organización combatiente fue cuestionado por el luxemburguismo y el consejismo, que consideraban que el leninismo suplantaba a la clase como protagonista de su emancipación.

La evolución de los acontecimientos en la URSS alumbró una oposición de izquierdas que pronto fue capitalizada por el trotskismo, que se dibujaba como un neobolchevismo que aspiraba a la revolución socialista a nivel mundial. El estalinismo, más que una corriente ideológica, es un fenómeno complejo de control y poder de una enorme burocracia nacida del desarrollo de la URSS.

El triunfo de la revolución en China a base de un ejército campesino y al margen del proletariado, unido a las peculiares características de esa

cultura, dio origen al maoísmo, que tuvo una enorme influencia en el llamado Tercer Mundo.

En el orden especulativo y como escuelas de pensamiento dentro del marxismo nos encontramos con una enorme variedad; tal vez los dos movimientos que más influencia han ejercido en las tres últimas décadas del siglo XX hayan sido el estructuralismo marxista, con la destacada figura de Althusser, y la llamada Escuela de Fráncfort.

La Escuela de la Crítica

La Escuela de Fráncfort, también llamada posteriormente *Teoría Crítica de la Sociedad*, tiene su origen en la fundación en 1923 de un Instituto de Investigaciones Sociales en esa ciudad alemana. Con la llegada al poder de los nazis en la década de los años treinta, muchas de las principales figuras de la Escuela emigraron a los Estados Unidos, donde continuaron su trabajo en un instituto asociado a la Universidad de Columbia, en la ciudad de Nueva York. Tras la Segunda Guerra Mundial, algunos de esos teóricos críticos regresaron a Alemania en los primeros años cincuenta, estableciéndose de nuevo en Fráncfort, mientras que otros permanecieron en los Estados Unidos.

Durante su primer período se reunieron en el Instituto una serie de investigadores como Max Horkheimer (filósofo, sociólogo y psicólogo social) o Theodor W. Adorno (filósofo, sociólogo, musicólogo), entre otros, y, como miembro externo a la institución, Walter Benjamin (ensayista y crítico literario). Todos ellos criticaban, desde el marxismo, los presupuestos positivistas de la psicología y sociología de su tiempo por estar al servicio de las clases dominantes, pero también se cuestionaban la degeneración de la Revolución rusa bajo el estalinismo y se interrogaban sobre las causas que habían dado lugar al nacimiento del fascismo y el nazismo. Dichos acontecimientos planteaban interrogantes fundamentales a esos pensadores, que reconocían lo confusas y peligrosas que eran las opiniones de quienes mantenían que el socialismo era una parte inevitable del «plan de la historia» o que la acción social «correcta» sería el resultado de la aplicación de la línea «oficial» promulgada por el partido revolucionario.

Hostiles tanto al capitalismo como al socialismo soviético, sus escritos trataron de mantener viva la posibilidad de una vía alternativa para el

desarrollo social, y muchos de los comprometidos con la llamada Nueva Izquierda de las décadas de 1960 y 1970 encontraron en sus obras una interpretación sugerente de la teoría de Marx.

Pero la teoría crítica no formó nunca una unidad, ya que podemos detectar en ella dos grandes momentos. El primero se dio en torno al Instituto inicial, aunque la obra de sus componentes no siempre respondió a proyectos complementarios y estrechamente interrelacionados. El segundo nace con la generación de la posguerra, que se vinculó al Instituto tras su restauración en la Alemania occidental. Su principal representante sería Jürgen Habermas, aunque podríamos citar a otros, como el sociólogo y politólogo Claus Offe.

La Escuela se inspiró, como ya hemos dicho, en la obra de Marx, centrándose en el análisis de la naturaleza del sistema capitalista. No obstante, todos sus miembros rechazaron siempre el determinismo económico y el mecanicismo propios del marxismo vulgar y procuraron incorporar a sus estudios las aportaciones hechas por distintos pensadores, como Max Weber y Sigmund Freud.

Los teóricos críticos denunciaban que los deterministas económicos no se habían equivocado por centrarse en el reino económico, sino por ignorar otros aspectos de la vida social. La meta de la Escuela era, pues, rectificar ese desequilibrio prestando una particular atención al reino de la cultura, abordando una multitud de temas que terminaron por abarcar hasta las formas propias de la vida cotidiana actual. Además, la Escuela también criticó sociedades tales como la Unión Soviética, supuestamente construida sobre la base de la teoría marxista.

Para la Escuela, el *epicentro* de la dominación en el mundo moderno se ha trasladado al reino cultural, entendiéndolo en un sentido amplio. A sus ojos, en el mundo actual los sistemas de control y sometimiento están asociados a elementos culturales, más que económicos. Por tanto, uno de sus objetivos es analizar ese particular tipo de represión en el individuo de la sociedad contemporánea, estudiando, por ejemplo, el papel que desempeñan las cadenas de televisión.

Aunque esta preocupación por la industria de la cultura refleja más interés por el concepto marxista de *superestructura* que por los elementos económicos de tales industrias, no dejan de vincular producción cultural

y capitalismo. La industria de la cultura produce una «cultura de masas», una cultura manipulada, falsa, no espontánea y opuesta a la verdad. En relación con dicha industria, dos cuestiones preocupan a estos pensadores: su falsedad y su efecto apaciguador, represor y entontecedor en la gente, efecto que ponen en relación tanto con el sistema económico dominante como con el sistema político.

De sus reflexiones sobre el sistema de dominio actual surge lo que Habermas denominó *legitimaciones*, que se definen como «complejo de ideas generadas por el sistema para apoyar su existencia», o, dicho de otro modo, los mecanismos de conformidad con el poder que operan en la mayor parte de la población. Estos mecanismos legitimadores están diseñados para «mistificar» la realidad política, social y económica. No obstante, el sistema entraña disfunciones que conllevan, en mayor o menor grado, su deslegitimación entre las gentes. Una profunda crisis de deslegitimación podría contribuir a la crisis del sistema.

El paradigma central de todas estas reflexiones descansa sobre la interpretación que hacen de la racionalidad como uno de los rasgos característicos más importantes del mundo moderno. La represión creada por la racionalidad ha llegado a desplazar a la explotación económica como problema social dominante. Pero ante esa afirmación se debe distinguir entre racionalidad formal y razón.

La racionalidad formal se define irreflexivamente como adecuación de los medios más efectivos a cualquier propósito determinado (por ejemplo, exterminar a los judíos). Este tipo de modelo reflexivo ha servido y sigue sirviendo a los Estados y a las clases dominantes para encontrar los métodos más eficaces para alcanzar cualquier fin importante para los que están en el poder. Ahora bien, esta racionalidad formal se opone a la razón, que es, para los miembros de la Escuela, la gran esperanza de la sociedad. La razón implica la valoración de los medios en términos de valores humanos fundamentales. Por eso, los teóricos críticos denunciaron el nazismo, en general, y los campos de concentración, en particular, como ejemplos de racionalidad formal en agudo conflicto con la razón. Podríamos resumirlo en la frase de George Friedman, que sentenció: «Auschwitz era un lugar racional, pero no razonable».

A pesar de la aparente racionalidad de la vida moderna, lo que abunda en ella es la irracionalidad. Es irracional el hecho de que el mundo

racional destruya a los individuos y sus capacidades, que la paz se mantenga mediante la guerra, y que, a pesar de la existencia de medios suficientes, siga habiendo personas pobres, reprimidas, explotadas e incapaces de realizarse.

La contribución más relevante de la Escuela Crítica reside en su esfuerzo por reorientar la teoría marxista a la comprensión de los elementos subjetivos de la vida social. Esta preocupación llevó a sus miembros a centrar su atención en la obra temprana de Marx, más directamente influida por Hegel, especialmente en los *Manuscritos de economía y filosofía de 1844*.

Si tuviéramos que juzgar la obra de la Escuela podríamos decir que, mientras que el análisis crítico llevó a Marx a confiar en el futuro, la postura que llegan a adoptar muchos teóricos críticos es más bien desesperanzadora. Creen que los problemas del mundo moderno no son sólo específicos del capitalismo, sino que son endémicos en un mundo dominado por la racionalidad formal. Eso les conduce a ver el futuro social como una «jaula de hierro» llena de estructuras cada vez más eficaces para la dominación del individuo, donde las posibilidades de escapar disminuyen a medida que la racionalidad tecnocientífica avanza.

Otra de las críticas que se les suele hacer desde la óptica marxista es que la Escuela ha sido ahistórica, permitiéndose analizar una diversidad de eventos (por ejemplo, el nazismo de los años treinta o el estalinismo) sin prestar atención a sus contextos históricos. Por último, podríamos decir que, por lo general, la Escuela, como ya hemos visto, ignora la economía o minimiza el papel que sigue desempeñando a escala planetaria.

Críticas como éstas han llevado a marxistas tradicionales a referirse a la Teoría Crítica como «el paradigma que fracasó». Pero, si como escuela ha muerto, eso se debe a que muchas de sus ideas han encontrado su camino en el neomarxismo, e incluso en la sociología progresista.

La última moda

A finales de la década de los sesenta diversos teóricos de la URSS y de los países del Este, de entre los que deberíamos destacar a Radovan Rich-

ta (1924-1983) con su obra *La civilización en la encrucijada* ([1968] 1972), pusieron en circulación el concepto de *revolución científico-técnica*, con el que expresaban la idea de que, en la actual fase de desarrollo del capitalismo, el avance tecnológico propiciaba cambios sociales que superditan las mismas relaciones de producción a la revolución tecnológica. Consideraban también que el desarrollo de la ciencia tenía un marcado carácter progresista que empujaba a la humanidad hacia la transformación socialista.

La primera parte de su razonamiento parece ser correcta, pero no así la segunda. En estos últimos años el enorme progreso registrado, sobre todo en el campo de la comunicación de masas, ha influido poderosamente en la configuración de la actual sociedad. Los *media* han servido para que, puestos al servicio de las clases dominantes y convertidos en una poderosa fuerza alienadora, difundan y cimienten ideas inmovilistas y conservadoras.

El principal efecto de esto, unido a la «globalización de la economía» y a la desaparición de la «bipolaridad», con el hundimiento de la URSS, ha sido la paulatina pero constante expansión de lo que se ha denominado *pensamiento único*: formas de ver y comprender el mundo similares para los hombres y mujeres de diferentes culturas, que, en puntos muy distintos del planeta, asimilan los mismos valores a través de esos medios de comunicación. Valores que nos hablan de libertad personal, de capacidad de elección, de éxito individual y de satisfacciones inmediatas, y que pueden llegar a resultar mucho más atractivos que los antiguos «paraísos» prometidos para después de la muerte o de sociedades perfectas que hay que construir con la lucha de todos.

El paradigma fundamental de ese «pensamiento único» en el plano político lo constituye el credo democrático actual —mistificación de las libertades, sacralización de los derechos humanos, exaltación del liberalismo económico y consenso blando entre fuerzas políticas superficialmente opuestas—, que ocupa la posición central del paisaje ideológico de nuestra contemporaneidad y que, como todas las convergencias de fachada, lleva a la canalización falsificadora de los valores que proclama.

Todas estas mutaciones en la misma sociedad occidental coinciden con la aparición de una nueva manifestación de la ideología dominante, conocida con el nombre de *posmodernidad*, que pretende interpretar las

transformaciones experimentadas en todos los campos como una época radicalmente nueva, como un auténtico cambio de era que estaríamos viviendo en el presente. Para estos «nuevos filósofos», el siglo XIX y los dos primeros tercios del siglo XX, con su enorme desarrollo industrial y la expansión del capitalismo, configurarían lo que denominan *modernidad*, cualitativamente distinta en numerosos órdenes de la vida a la sociedad actual *posmoderna*, una de cuyas características sería el fin de la crítica radical.

Esta ofensiva en el campo de las ideas ha obligado al marxismo a desplazar, en parte, el peso de la lucha a la esfera cultural e ideológica, produciéndose la paradoja, frente a las teorías clásicas, de que la confrontación económica y social, tradicional motor de la lucha de clases, parezca ocupar un segundo plano.

En este sentido, desde la década de los ochenta se comienza a hablar de *neomarxismo* o de *posmarxismo*, dos términos que pretenden designar la misma realidad: las últimas corrientes del pensamiento que se reclaman de algún modo del marxismo, aunque cuestionan o rechazan buena parte del corpus clásico para ganar en eficacia —según quienes las defienden— frente a las realidades del mundo de hoy.

Dos conjuntos de factores nos permiten explicarnos, con más detalle, estas innovaciones y cambios en el campo de la teoría. Por un lado, nos encontramos con razones objetivas: final de la Guerra Fría, desmoronamiento de los países del Este, y retroceso de la lucha de clases. Los cambios sociales operados tras la Segunda Guerra Mundial en los países desarrollados, que terminaron por configurar la llamada *sociedad de los dos tercios*, en la que dos de cada tres personas, teóricamente, gozan de un relativo bienestar, se vieron cuestionados. En el caso de Europa occidental, ese cuestionamiento se concretó en los «problemas» que empezó a manifestar el estado de bienestar, en gran parte debidos a las estrategias de un capitalismo ofensivo que, tras el hundimiento de la URSS, pudo prescindir de la alianza sellada tras la crisis de la década de 1930 con el Estado social para reforzar su legitimidad o, sencillamente, para asegurar su supervivencia.

Por otro lado, aparecen toda otra serie de factores que podríamos denominar «subjetivos». En la década de 1990, el capitalismo se queda

solo, sin ninguna alternativa creíble capaz de enfrentarse a él.⁶ Esta idea no sólo se extendió entre los gestores del capitalismo triunfante, sino también entre los simpatizantes y los militantes de los antiguos partidos de izquierdas, que, en su mayoría, tenían gran interés por conservar una legitimidad que cada vez les era menos reconocida, haciendo pública su renuncia a la revolución, al proyecto de transformación social radical y a la proyección en el futuro de una sociedad nueva. Esas renuncias se tradujeron en una crisis de los mismos valores progresistas, crisis que guarda una estrecha relación con la esclerosis que venía experimentando la teoría marxista, unida a la enorme influencia de otras corrientes de pensamiento sobre ella.

La percepción por parte de amplios sectores populares de una aparente falta de alternativa ha acarreado dos tipos de resultados. En el terreno práctico, la necesidad de actuar frente a la indignante situación de miseria en la que se sigue moviendo la mayor parte de la humanidad se ha concretado en posturas neocaritativas. Las ONG se han convertido en el campo de acción de numerosos jóvenes que encuentran su realización en el contacto real, en la inmediatez de las acciones que llevan a cabo, en contraposición al futuro lejano de los cambios sociales y políticos que tradicionalmente ha defendido la crítica radical.

En el plano teórico, tales prácticas se corresponden con el abandono de enfoques macrosociológicos o macrohistóricos, como los que habría venido defendiendo el marxismo, y con un repliegue hacia lo concreto, lo inmediato, lo local y lo empírico.

Es en ese contexto en el que comienza a prestarse atención al llamado *marxismo analítico*, denominación que recibe una corriente, fundamentalmente anglosajona, que se caracteriza por un acercamiento no dogmático, a través de los métodos convencionales de las ciencias sociales, a

6 Es cierto que en la periferia del sistema movimientos de distinta importancia esgrimen una crítica, frecuentemente acompañada de violencia, que puede entenderse como una forma de resistencia frente al capitalismo. La más pujante de estas manifestaciones, el islamismo, debe ser entendida también como un rechazo a la sociedad occidental. Pero en las zonas centrales, tales formas de contestación no inquietan seriamente al sistema capitalista, sino que le sirven de coartada para reforzar la dominación ideológica, por medio del temor al «terrorismo», o para reactivar políticas neocoloniales, por medio de la intervención armada (guerra preventiva).

temas clásicos de la tradición marxista, como la explotación o la clase social. Sus principales representantes son: Gerald A. Cohen, autor de *La teoría de la Historia de Karl Marx. Una defensa* ([1978] 1986), una obra fundamental dentro de esta tendencia; John Elster, del que tenemos traducida al castellano *Una introducción a Karl Marx* ([1986] 1991); John Roemer, que con su libro *Teoría general de la explotación y de las clases* ([1982] 1989) ofrece un enfoque renovado sobre estos temas cruciales para la teoría marxista; y Erik Olin Wright, que en *Clases, crisis y Estado* ([1978] 1982) da una buena muestra de lo que es el enfoque analítico.

Todos ellos coinciden en considerar la teoría de Marx como una forma de ciencia social decimonónica que, aunque tiene puntos flacos, sigue siendo en lo fundamental válida. Por eso debe ser defendida, pero requiere de una reactualización mediante técnicas de investigación que han surgido a finales del siglo XX y que descansan en la lógica, la matemática y la construcción de modelos. Con este enfoque niegan que haya una metodología marxista distintiva y critican a los que creen que la hay y que es válida.

El marxismo analítico se diferencia también del clásico por su distanciamiento de la historia y por su desapego emocional a la hora de analizar los temas que aborda, como, por ejemplo, la explotación. Mientras que los marxistas clásicos prefieren las explicaciones historicistas, y suelen caer en la argumentación economicista, los analíticos se apoyan en la abstracción, lo que les lleva a la esquematización, la simplificación y la construcción de modelos.

Adoptando esta perspectiva, los analíticos han empezado a interrogarse por cuestiones que tradicionalmente nunca se habían planteado en el seno del marxismo, como, por ejemplo, si la explotación, definida como transferencia sistemática de plusvalía, es injusta y por qué (Roemer); si es posible una revolución o una transformación socialista (Elster, Wright); si el proletariado es libre o no (Cohen); si Marx creía que el capitalismo era injusto (Elster), entre otras. Lo que les ha llevado a hacerse estas preguntas, que muchos podrían considerar heréticas dentro de la tradición marxista, ha sido la búsqueda de una sólida fundamentación en sus exposiciones. Para ellos esta cuestión resulta crucial, ya que frente a la realidad imperante no cabe refugiarse en una defensa a ultranza de los textos «sagrados» del marxismo, pues lo que importa no es lo que Marx dijo, sino

«la coherencia de la idea». Tampoco es admisible negar los hechos o la misma realidad, buscando interpretaciones que se adapten, sin más, al curso de la historia.

Para el marxismo analítico es fundamental reconocer que, al haber sido concebida la teoría marxista en el siglo XIX, hoy forzosamente resulta primitiva en contraste con los estándares modernos de investigación social, razón por la que se debe intentar rescatar lo que puede seguir siendo válido acudiendo a la filosofía analítica y la ciencia social «positivista». Esa búsqueda de lo que denominan *microfundamentos* les ha conducido al empleo de teorías como la Elección Racional y la Teoría de Juegos.⁷ No obstante, las conclusiones de esta corriente se apartan de las «normalmente» admitidas por el mundo académico en general. Por ejemplo, mantienen su interés por la acción colectiva para cambiar la sociedad y aceptan la idea de que el capitalismo es un sistema injusto.

Pero no todo se agota con el marxismo analítico. Entre la enorme variedad de enfoques que nos brinda el posmarxismo queremos destacar las aportaciones de Frederic Jameson (1984, 1991), que ha centrado sus análisis en la denominada *posmodernidad*, lo que le ha valido ser tachado de posmoderno, aunque realmente nunca ha abandonado las preocupaciones tradicionales de la teoría marxista. Sin embargo, es cierto que este autor considera el posmodernismo como algo más que una mera construcción ideológica, y lo identifica con «la lógica cultural del capitalismo tardío». En su obra *Teoría de la posmodernidad* acepta la idea de una ruptura entre modernidad y posmodernidad, y, aunque no puede establecerse una diferenciación tajante, sitúa la inflexión entre una época y otra en la década de los años cincuenta o principios de los sesenta.

Para él, la llamada posmodernidad está estrechamente vinculada con el desarrollo del capitalismo multinacional y la considera como la tercera

7 La Teoría de Juegos, variante de la Elección Racional, es un sistema de análisis basado en hipótesis que responden a las reglas de un juego. Un grupo de economistas de la Universidad de Princeton (EE.UU.) intentaron a partir de los años cuarenta investigar el comportamiento de los actores económicos. Partían del supuesto, de honda raigambre en la ideología liberal, del irreductible egoísmo de los individuos, y querían comprender cómo los sujetos sociales estaban dispuestos a cooperar. Para ello se basaron en otro supuesto: que los hechos sociales pueden ser descritos mediante modelos tomados de juegos estratégicos y que estos juegos, a su vez, se pueden estudiar mediante análisis matemáticos, lo que permitía establecer leyes de comportamiento general.

gran expansión del capitalismo (Jameson, [1991] 1996: 66). Antes de esta expansión, el mundo experimentó el desarrollo de los mercados nacionales y luego el sistema imperialista. Cada una de estas expansiones tenía sus elementos culturales propios, pero su índole era fundamentalmente económica. La posmodernidad, sin embargo, representa una internacionalización de un tipo radicalmente nuevo, básicamente cultural. Jameson entiende que el mundo contemporáneo se caracteriza por «una prodigiosa expansión de la cultura por el ámbito social, hasta el punto de que se puede decir que todo lo que contiene nuestra vida social —desde el valor económico y el poder estatal hasta la propia estructura mental— se ha vuelto cultural».

Fiel a Marx, nos propone «hacer al menos cierto esfuerzo para pensar de forma dialéctica la evolución cultural del capitalismo tardío como catástrofe y progreso simultáneamente», aunque esto no le impide formular una dura crítica al sistema e instar a la resistencia frente a él, al tiempo que manifiesta su «fe absolutamente ciega en la lógica del marxismo clásico».

Antes de terminar este apartado es preciso señalar que muchos teóricos marxistas, a los que podríamos denominar «clásicos», no aceptan de buen grado estos desarrollos posmarxistas, como ocurre, por ejemplo, con Allen Wood, Alex Callinicos o Daniel Bensaid. Todos ellos coinciden en criticar a los marxistas analíticos por su desapego del hecho histórico y por fetichizar los métodos de análisis de la economía y sociología imperantes. En general, opinan que las diferentes corrientes del posmarxismo rehúsan el compromiso político y manifiestan una desmesurada desconfianza sobre el futuro de una posible transformación radical de la sociedad.

Sean cuales sean las opiniones que susciten tales aportaciones, lo único que hemos pretendido con este breve apunte es dar a conocer como el marxismo, en su enorme pluralidad, sigue siendo fuente de inspiración en la vanguardia del pensamiento en la actualidad.

La posmodernidad o la era del vacío

Más arriba hemos considerado la idea de la posmodernidad como una elaboración ideológica del moderno pensamiento liberal, aunque también hemos visto como algunos teóricos marxistas opinan que es una realidad

que va más allá de esa simple valoración. En dicho sentido, parece oportuno que demos algunos rasgos definitorios de qué se entiende por *posmodernidad*.

Los términos *posmoderno* y *posmodernismo* comenzaron a utilizarse con cierta consistencia en los EE. UU. en la década de los setenta, en la crítica literaria, en el arte y, sobre todo, en la arquitectura, pero se han terminado empleando para describir casi todo: experiencias de espacio y tiempo, aspectos de la identidad y de la sexualidad, así como reflexiones filosóficas, políticas y sociológicas con una acusada carga ideológica.

Si tuviéramos que resumir brevemente cuál es el núcleo esencial del concepto deberíamos apuntar el rechazo que los posmodernistas más relevantes manifiestan frente a la «política de la Ilustración», como culminación de la era moderna. La Ilustración para estos autores habría supuesto el proyecto de construir un mundo con arreglo a los principios de la razón universal, proyecto que habría fracasado, evidenciándose este hecho en los catastróficos resultados del siglo XX (campos de exterminio, amenaza nuclear, destrucción ecológica, entre otros).

Para todos ellos, la Revolución francesa llegó a proclamar el principio universal de un porvenir mejor. A partir de ese momento, los partidos políticos de izquierda o de derecha se habrían sentido en la obligación de prometer que la cantidad de sufrimiento en el mundo se vería cada vez más reducida. Desde esa óptica, cada desgracia se convertía en cierta forma en portadora de una esperanza. Todo dolor podía superarse parcialmente al ser percibido como una incitación a hacer nuevos esfuerzos, con vistas a alcanzar un futuro en el que ese dolor no existiera. Actualmente, la posmodernidad vendría a constatar que esas promesas han perdido todo su crédito.

Como las visiones racionalistas y universales que han presidido la modernidad habrían hecho agua en sus propósitos, los pensadores posmodernos llegan a decir que la razón es inherentemente manipuladora y dominante, y que las pretensiones de universalidad conllevan de modo necesario la subyugación del «otro» y conducen al totalitarismo.

Esta pérdida de la fe en el «discurso» ilustrado, este cambio cultural de enormes proporciones, se habría comenzado a producir en la década de los

sesenta del siglo XX. Esos años aún estuvieron situados bajo el signo de la afirmación. Fue el tiempo del hombre estructural, de la reivindicación de la cientificidad, del economicismo seguro de sí mismo (tecnocracia). Lo técnico prevalecía sobre lo político, la expansión económica operaba como un analgésico, engendrando una satisfacción consumista. Pero los acontecimientos de Mayo del 1968 produjeron un desgarró. Al ser humano satisfecho, definido por el número, se le opuso el hombre que reivindicaba calidad, intensidad, derecho a la imaginación y a la singularidad.

Los años setenta fueron ya, en primer término, los de la duda; se había roto el encantamiento. El progreso no era como se había imaginado, y llegó la «desilusión». El mero crecimiento económico no comportaba la realización individual, e incluso se manifestaba como peligroso. Es el preludio de la crisis que aparece mediada la década y dura todavía.

En esos veinte años, digamos 1966-1986, todo se había movido en todos los sentidos, la imagen del ser humano se hizo borrosa, los paisajes sociales se hallaban en continua transformación, la incertidumbre arrasó las ideologías y los grandes sistemas interpretativos fueron arrastrados por el movimiento. En lo que hace a la crítica, «la era del vacío» había comenzado.

Esta atmósfera acabó produciendo un nuevo individuo, un nuevo tipo cultural que sólo podemos detectar en el mundo rico, pero que marca la pauta de la cultura globalizada. Ese hombre posmoderno ha dejado atrás todos los dogmas, pero sigue buscando compensaciones que encuentra en las nuevas religiosidades y en una especie de paganismo de lo cotidiano: en la cocina, en el consumo de productos culturales rápidamente renovados, en el viaje y el vagabundeo, o en el descubrimiento parcialmente mitificado de la naturaleza, lo que ha engendrado una mito-ecología.

Este nuevo individuo desconfía de la razón y se abandona al deseo. Política e ideológicamente es desafecto, vota pero no cree que eso vaya a solucionar nada, desconfía de las grandes palabras y las grandes historias (los metarrelatos, según la jerga de los teóricos posmodernos). Incluso la Libertad (con mayúscula) esconde para él tiranías cotidianas: la libertad verdadera es la de cada momento porque su tiempo es el presente.

Se «es» en la medida en que se está «conectado» con las personas, pero también con las cosas. Ama las relaciones informales, donde se manifiesta la vida y se tiene contacto con la experiencia. Se dice tolerante y sabe res-

petar las diferencias; desconfía de las grandes instituciones que coartan su libertad concreta y de los grandes grupos organizados que jerarquizan y someten. Por todo ello es reticente a cualquier clase de militancia política.

El porvenir se ha tornado incierto y las ideas han dejado de interesar como si en ellas nos fuera la vida o si de ellas dependiera nuestro destino. Esto se debe al descrédito en el que han caído las viejas promesas, lo que ha dado paso a un milenarismo invertido, como nos dice Jameson ([1984] 1991: 9): «Las premoniciones del futuro, ya sean catastróficas o redentoras, han sido sustituidas por la convicción del final de esto o aquello (el fin de la ideología, del arte o de las clases sociales; la crisis del leninismo, la socialdemocracia o el estado de bienestar, etc., etc.)».

Esa conciencia de relativismo, indefinición e incertidumbre propicia una nueva superficialidad apoyada en la cultura de la imagen o el simulacro (lo virtual), y allana el terreno para la consagración de lo fragmentario y lo pequeño. Frente a los ideales modernos de unidad, reconciliación y armonía universal, la posmodernidad magnificará la dispersión y la descentralización, lo indeterminado y plural, y desdibujará las grandes ilusiones de la época anterior. El pensamiento posmoderno no lucha contra casi nada, carece de convicciones firmes (pensamiento débil), da por perdidas las grandes causas en las que se empeñó la modernidad. Esa actitud está implícita en su tácita renuncia a cualquier tipo de fundamento, bien sea religioso, entendido éste como el de las religiones salvíficas, bien sea social o histórico; en dicho sentido, su postura frente al marxismo resulta evidente.

La mayoría de los posmodernos rechazan la política de clases, ya que nos es sino una parte de la herencia de la Ilustración. Apuntan que el marxismo, al haber dado prioridad a la lucha de clases, ha marginado las pretensiones de numerosos grupos oprimidos, obviando los intereses de la mujer, de las personas de color, de homosexuales y de otros colectivos. A su juicio, el marxismo se reduce a la premisa de que una vanguardia revolucionaria puede abrazar los intereses de la clase trabajadora en su conjunto, y sostienen que el estalinismo es el resultado de ese marco referencial, ya que toda política que invoca los intereses de la clase obrera representa en realidad los intereses de una elite burocrática.

Como ya hemos dicho, al abandonar toda pretensión de universalidad, la alternativa para el pensamiento posmoderno es la política de la par-

ticularidad, a veces denominada también *política de la identidad* o de *la diferencia* (feminismo). Con arreglo a este argumento, descalifican la teoría marxista por no escuchar las voces de los grupos marginales, que quedan silenciadas cuando el «discurso» es monopolizado por aquellos que dicen hablar en nombre de la razón universal. Se rebelan contra este monopolio tiránico, ejercido durante décadas en nombre del ser humano genérico, e intentan que los colectivos hasta ahora acallados sean oídos. Por eso amparan la existencia de una multiplicidad de movimientos sociales que acojan y defiendan las reivindicaciones de las mujeres, de los homosexuales, de los enfermos, de los presos, etc.

Es indudablemente cierto que las demandas de universalidad y racionalidad han enmascarado con frecuencia los intereses de poder de grupos determinados. También es indudable que existe una variedad de formas generales de opresión (la raza, el sexo, etc.) y que, desde un punto de vista moral, cada forma general de opresión es igualmente rechazable. Así mismo, debe reconocerse que aquellos que se han comprometido con la lucha de clases no siempre han sabido combinarla con una lucha eficaz contra otras formas de sometimiento.

Pero no es menos cierto que el discurso posmoderno incurre en aquello que critica, y podemos presuponer que no lo hace de modo inocente. Sus aceradas críticas a la razón están perfectamente razonadas, y ellos mismos son incapaces de huir de esa lógica del pensamiento moderno occidental. A la postre, el posmodernismo lo que hace es suministrarnos razones para que desconfiemos de la razón.

Tampoco sus críticas al universalismo de la modernidad gozan de más coherencia. El principio que ellos sostienen de que la sociedad debe estructurarse de tal manera que todas las voces puedan ser oídas, siendo acertado, no deja de basarse en un presupuesto universalista. Su insistencia sobre las diferencias o lo concreto es una forma enmascarada del viejo principio liberal de la autonomía o el individualismo.

El cuestionamiento que hacen de cualquier principio fundante como la mera expresión de un discurso interesado por parte de quien lo formula y frente al que debemos desconfiar puede ser perfectamente aplicado al propio discurso posmodernista. Si no existe certidumbre alguna para aceptar cualquier planteamiento, tampoco existe para aceptar el de los posmodernos.

Incluso la tesis de que hemos entrado en una nueva era queda desmentida por la pervivencia estructural de toda una serie de realidades en el ámbito económico y social que tienen una vieja raigambre. Es cierto que se han producido y se están produciendo multitud de cambios que afectan a nuestras vidas y las hacen muy diferentes de las de nuestros abuelos, pero no es menos cierto que nuestros abuelos también fueron testigos de numerosos cambios en todos los órdenes y que algunos paradigmas sociales siguen siendo actualmente tan vigentes como lo fueron para ellos.

En ese sentido, el discurso posmoderno, aunque apunta interesantes elementos de reflexión sobre la realidad presente, que deben ser tenidos en cuenta, no deja de ser, como lo califica Jameson, «la lógica cultural del capitalismo tardío».

Las fuentes del marxismo

El marxismo, como otras grandes teorías aparecidas a lo largo de la historia, no surgió como producto de una mente brillante y genial, tal y como se nos ha querido hacer creer siempre respecto al origen de tantas cosas. Ese tipo de explicación cae en el personalismo y la podríamos considerar antimarxista. Según el propio Marx, las grandes invenciones, las grandes ideas, son producto de realidades económicas, sociales y culturales que propician su surgimiento en el momento en que la misma sociedad las demanda y ha adquirido un desarrollo suficiente como para engendrarlas: en este sentido, el marxismo no es una excepción.

Sin el crecimiento industrial que comenzó a experimentar Inglaterra a finales del siglo XVIII, conocido como revolución industrial, sin el afianzamiento de un capitalismo de ese tipo, como modo de producción dominante y, por consiguiente, sin la aparición de una clase obrera asalariada, el marxismo no habría visto la luz, ya que el marxismo es la respuesta teórico-práctica a esa realidad nacida de la expansión del capitalismo y la industrialización.

Si era necesaria esa base material para que apareciera el marxismo, también estaban puestos los fundamentos para que se desarrollara la teoría, aportando el pensamiento francés y alemán los principios filosóficos; la economía política inglesa, los económicos, y los movimientos de res-

puesta obrera franceses e ingleses, los políticos. Por eso, tradicionalmente se ha dicho que la genialidad de Marx radica en haber sabido sintetizar y reelaborar lo más avanzado de su tiempo en diferentes campos para crear una cosmovisión totalmente distinta a las existentes, ya que no se limitó a sumar los aportes de otros pensadores en el terreno de la filosofía, la economía o el pensamiento social, sino que supo interpretar críticamente esas aportaciones y darles una nueva forma estructurada rebasando cada una de ellas.

Marx es sabedor de esto y lo reconoce en diversas ocasiones a lo largo de sus escritos. Así pues, podríamos concluir que el marxismo no es ni producto de una casualidad, ni siquiera de una mente genial, sino de una necesidad histórica y social. Esa deuda histórica del marxismo con el pasado y con el entorno que lo vio nacer se hace patente cuando descubrimos que muchos de los conceptos o ideas que hoy, vulgarmente, se consideran más puramente marxistas no fueron acuñados por Marx. Por ejemplo, la dictadura del proletariado es una expresión que, en cuanto al concepto, Marx debe al viejo revolucionario francés Louis-Auguste Blanqui;⁸ lo mismo sucede con la lucha de clases, que fue tomada de los historiadores burgueses de comienzos del siglo XIX; o la famosa frase con la que culmina el *Manifiesto del Partido Comunista*: «Proletarios del mundo entero, uníos», que era un eslogan que, en parecidos términos, contribuyó a popularizar Flora Tristan, una mujer que se movió en los círculos internacionales del socialismo europeo; así podríamos continuar con muchos principios que Marx tomó prestados de otros pensadores de su tiempo o anteriores a él.

No obstante, sus influencias fundamentales fueron, de un lado, el materialismo francés, desarrollado a lo largo del siglo XVIII, y, del otro, el método dialéctico, definido por el pensador alemán Hegel hacia fines de la misma centuria. También se apoyó en las teorías económicas inglesas surgidas al calor de la industrialización y cuyos más destacados representantes fueron Smith y Ricardo, sobre todo en este último. En cuanto a las formas de organización y lucha social y política, Marx se inspiró en el

8 Blanqui (1805-1881) fue un revolucionario y comunista francés, organizador de una serie de sociedades y complotos secretos, participante activo en las revoluciones de 1830 y 1848, dirigente del movimiento proletario en Francia. La mayor parte de su vida la pasó en la cárcel.

poderoso movimiento obrero inglés que impulsó decididamente la creación de los primeros sindicatos (Trade Unions) y el primer movimiento político (cartismo).⁹ Por último, deberíamos señalar la deuda que el marxismo contrajo con los pensadores sociales franceses del primer tercio del siglo XIX, como eran Charles Fourier¹⁰ o Étienne Cabet,¹¹ y que, aunque considerados «utópicos» por Marx, fueron los primeros en poner en circulación términos como *socialismo* o *comunismo*.

La interpretación que damos sobre las fuentes de las que bebió el marxismo en sus orígenes es la clásica, y así fue aceptada tanto por el propio Marx como por los marxistas de la primera generación. Lenin¹² la suscribe en un texto de tipo didáctico, escrito para divulgar los rudimentos del marxismo en vísperas de la Primera Guerra Mundial.

9 Importante movimiento de masas cuyo auge se produjo en el Reino Unido entre 1838 y 1848. Los trabajadores se movilizaron políticamente en torno a la Carta del Pueblo (1838), una petición firmada y presentada ante el Parlamento en la que se reivindicaba el sufragio universal masculino, el voto secreto y que los no propietarios pudieran ser elegidos. Fue la expresión política del apoyo obrero y popular a un programa democratizador.

10 Fourier (1772-1837) fue un socialista francés, procedente de la burguesía media comercial, que se dio a conocer por su honda y brillante crítica de la sociedad burguesa; puso de manifiesto las contradicciones entre lo que preconizaban los ideólogos de la Revolución francesa y la realidad: el antagonismo entre pobreza y riqueza. Al fundamentar su idea del socialismo, partía de las tesis de los materialistas franceses acerca del papel decisivo del medio ambiente y de la educación para la formación del hombre. La célula fundamental de la sociedad futura, según Fourier, debía ser *la falange*. En la falange, la distribución se efectuaría en consonancia con el trabajo y el talento. Confiaba en que podría llevar a la práctica sus objetivos mediante la propaganda pacífica de las ideas socialistas, incluso entre los capitalistas (a estos últimos les ofrecía hasta una renta parasitaria equivalente a un tercio del beneficio de la falange). Sus principales obras fueron: *Teoría de los cuatro movimientos y de los destinos generales* (1808), *Teoría de la unidad universal* (1822) y *El nuevo mundo industrial y social* (1829).

11 Cabet (1788-1856) fue un socialista francés, miembro de la sociedad secreta de los carbonarios. Participó en la revolución burguesa de 1830 en Francia. En su quimérica novela *Viaje a Icaria* (1839) procuró demostrar la superioridad de la sociedad comunista sobre la capitalista.

12 «El genio de Marx estriba, precisamente —nos dice el dirigente bolchevique—, en haber dado solución a los problemas planteados antes por el pensamiento avanzado de la humanidad. Su doctrina apareció como continuación directa e inmediata de las doctrinas de los más grandes representantes de la filosofía, la economía política y el socialismo.

El marxismo es el sucesor natural de lo mejor que la humanidad creó en el siglo XIX: la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés.

La filosofía del marxismo es el materialismo [...]. Pero Marx no se detuvo en el materialismo del siglo XVIII, sino que llevó más lejos la filosofía. La enriqueció con adquisiciones de la filosofía [...] de Hegel [...]. La principal de estas adquisiciones es la dialéctica [...].

Sin negar esta interpretación, de tipo historicista, pero también sin asumirla plenamente, un marxista estructuralista francés, Louis Althusser, planteó un debate, a mediados de los años sesenta del siglo XX, que involucró a intelectuales y activistas del marxismo y que llegó a tener repercusiones políticas, pues las tesis defendidas por el filósofo sirvieron de base a distintas corrientes izquierdistas, al margen de los partidos comunistas oficiales, para argumentar sus líneas estratégicas.

En esencia, Althusser, para establecer la «especificidad» del marxismo, se empeñó en sus escritos en disolver la continuidad existente entre Hegel y Marx, lugar común que la mayoría de los marxistas había venido recreando hasta ese momento.

La obra de Althusser apareció envuelta en la polémica; sin embargo, y en principio, no era sino una contribución más a los estudios sobre «el joven Marx» que ocupaban por entonces un lugar importante en la reflexión marxista. El mismo Althusser señalaba que ese tema, presente tanto en la Europa socialista como en Occidente, era entonces ineludible por ser una manera de entender el marxismo y porque sus contenidos teóricos poseían una resonancia práctico-política inmediata.

El *althusserianismo*, que se nutría de elementos propios del estructuralismo,¹³ de moda en aquel momento, se proyectaba también contra la

Adam Smith y David Ricardo sentaron en sus investigaciones del régimen económico los fundamentos de la teoría del trabajo, base de todo valor. Marx prosiguió su obra [...].

Cuando el régimen feudal fue derrocado, vio la luz la sociedad capitalista, muy pronto se puso de manifiesto que esa libertad representaba un nuevo sistema de opresión [...]. Como reflejo de esa opresión [...] comenzaron inmediatamente a surgir diversas doctrinas socialistas. El genio de Marx está en haber sabido deducir de ahí [...] la conclusión implícita en la historia universal. Esta conclusión es la doctrina de la lucha de clases» (Lenin, *O. C.*, vol. 23: 41-49).

13 El estructuralismo es un movimiento filosófico, científico y crítico-literario, basado en las teorías y los métodos del estructuralismo lingüístico desarrollado por Saussure a comienzos del siglo XX. Esta corriente cultural tuvo un acusado impacto sobre todo en Francia durante la década de 1960. Su influencia abarcó las más diversas disciplinas (antropología, psicoanálisis, y otras) e, incluso, influyó sobre el marxismo. Lo esencial de sus postulados radicaba en negar la primacía a un saber histórico-humanístico sobre el que descansaba buena parte de la producción y reflexión intelectual. Durante algunos años, antropólogos como Lévi-Strauss, psicoanalistas freudianos como Lacan, filósofos marxistas o de otra extracción como Louis Althusser y Michel Foucault, críticos literarios como Roland

concepción historicista del marxismo, muy considerada entonces sobre todo en Italia y que se apoyaba en los presupuestos de Gramsci. Pero, posiblemente, el aspecto que resultó más escandaloso de la obra de Althusser fue su antihumanismo, que, al quedar asociado a su interpretación del marxismo, lo despojaba de una dimensión muy valorada por la intelectualidad liberal progresista, por la socialdemocracia y por numerosos marxistas.

*¿Debates bizantinos?: Un «corte» con lo anterior
en el pensamiento de Marx*

La teoría marxista ha basculado, durante buena parte de su historia, entre la vulgarización pedestre y el intelectualismo. La primera generación de marxistas hasta la Revolución rusa en 1917 hizo un esfuerzo por conocer directamente la obra de Marx, hasta entonces más bien escasa, ya que buena parte de ella no había visto la luz o resultaba difícilmente asequible. Faltaba por publicarse el libro III de *El capital*, no se había editado *La ideología alemana* u otros muchos escritos de los padres fundadores. Este conocimiento directo siguió dos caminos distintos: por un lado, una minoría de dirigentes, con una buena preparación intelectual, estudiaron a fondo los textos disponibles e incluso realizaron brillantes aportaciones que, desde el materialismo histórico, sirvieron para, en aquel momento, resituarse el marxismo en la realidad de su tiempo. Fue el caso de Hilferding y sus estudios sobre el imperialismo, o Rosa Luxemburgo, con sus trabajos sobre la acumulación del capital. En paralelo, las bases de las organizaciones obreras afines al marxismo tenían un pobre conocimiento teórico, que en el mejor de los casos les llegaba, sobre todo, a través de escritos divulgativos o textos de fácil lectura como *La mujer y el socialismo* de August Bebel, que fue sin duda el libro más difundido en los círculos obre-

Barthes, parecieron pertenecer a una común área cultural que sustituía el primado de la historia, del hombre, de la subjetividad de la conciencia y del individuo por el primado de la estructura. En lugar de comprender los fenómenos sociales y culturales reconstruyendo su devenir histórico a través de la acción consciente y potencialmente libre de los individuos, los estructuralistas prefirieron tratar el mundo humano como otro campo cualquiera investigado por las ciencias naturales, y descubrir qué relaciones sistemáticas y constantes (o estructuras) mediaban entre los fenómenos socio-culturales y entre qué límites, a menudo inconscientes, se hallaba constreñida la acción de los individuos,

ros, con 53 ediciones antes de 1913 y traducido a once lenguas, mientras que obras como *Las doctrinas económicas de Marx* de Kautsky o el *Anti-Dühring* de Engels fueron muy leídos entre los cuadros medios de la socialdemocracia europea a comienzos del siglo XX.

Con el triunfo de la Revolución bolchevique y la aparición de los partidos comunistas, que comenzaron a gozar del respaldo de un poderoso Estado, la situación cambió. De una parte, se inició la publicación sistemática de la obra de Marx y Engels, poniendo poco a poco en circulación textos hasta entonces inéditos, lo que contribuyó a que se iniciara una profunda labor de exégesis en el marxismo intelectual. De otra, el marxismo vulgarizado comenzó a ser filtrado a través del pensamiento leninista o lo que se consideraba la «línea correcta», según la dirección de turno del comunismo soviético. Eso facilitó la profusa aparición de «manuales» al uso que caían, en la mayoría de los casos, en visiones sesgadas, mecanicistas y maniqueas de lo que los aparatos partidistas consideraban era lo «básico» del marxismo. Este fenómeno, que se prolonga hasta bien entrada la Guerra Fría, años cincuenta del siglo XX, empobreció el conocimiento de la teoría, si bien sirvió para popularizar la doctrina en un medio obrero que era proclive a acercarse a ella más por la praxis que por un discurso complejo sobre el marxismo.

Hacia finales de los cincuenta, con la consolidación del bloque soviético y el triunfo de la Revolución china, el marxismo occidental adquirió un prestigio intelectual que le permitió empezar a moverse con soltura en los medios académicos y editoriales, sobre todo en países como Francia o Italia, donde poderosos partidos comunistas contaban entre sus filas con prestigiosos profesores y pensadores. En ese caldo de cultivo y en las discrepancias políticas que la coyuntura del momento marcaba, comenzaron a aparecer temas de controversia que, inmediatamente, se convertían en sesudos debates entre figuras de prestigio. Estos debates, algo bizantinos, en pocos casos trascendieron el marco de las revistas teóricas o tuvieron alguna repercusión en las líneas políticas de los partidos. Una notable excepción en este sentido fue el planteado por la obra de Louis Althusser.

El althusserianismo arrasó sobre el fondo de las interpretaciones «vulgares» del marxismo. Pretendió *aggiornarlo* desde la óptica «estructuralista» y pareció conferirle su certidumbre científica más acabada. Indepen-

dientemente del atractivo teórico de sus postulados, para un cierto segmento de lectores capaz de enfrentarse a un discurso complejo sus trabajos constituyeron un intento de reencuentro con el pensamiento clásico y terminaron influyendo políticamente en determinadas corrientes izquierdistas, bien es cierto que de modo indirecto. A partir de 1966 y hasta 1975 fue el teórico marxista más difundido en el mundo occidental, y sus aportaciones pueden ser consideradas como las más polémicas e influyentes de la década.

Louis Althusser nació en la Argelia francesa en 1918 e ingresó en el PCF en 1948, tras haber combatido en la Resistencia durante la época de la ocupación. Profesor de filosofía en la Universidad de París, publicó a principios de 1966 una obra titulada *Pour Marx* (traducida al castellano como *La revolución teórica de Marx*), seguida por una serie de estudios realizados bajo su dirección por discípulos suyos y reunidos en dos volúmenes, con el título de *Para leer El capital*. Esos trabajos desde su aparición suscitaron vivas discusiones dentro y fuera del Partido Comunista Francés.

Su proyecto estribaba en constituir una verdadera filosofía marxista. Podemos decir que las inquietudes teóricas del francés se insertaban perfectamente en el intento de efectuar una interpretación propia del marxismo: ¿en qué consiste la doctrina científica del marxismo?; ¿abogaron los clásicos por la supresión de la filosofía? Respecto a estas últimas cuestiones, Althusser (1967: 22) planteaba en su obra *La revolución teórica de Marx* cuál era el fin que perseguía: «¿qué pasa con la filosofía marxista? ¿Tiene teóricamente derecho a la existencia? Y si existe de derecho, ¿cómo definir su especificidad?».

Debemos aclarar que tanto Marx como Engels, en diversos escritos, habían proclamado el fin de la filosofía. Sin embargo, nuestro autor disiente de esa interpretación. Estima que los fundadores de la doctrina lo que negaban era aquella filosofía especulativa que les había precedido. En este sentido, cree ver un objeto para la filosofía marxista: como teoría de la cientificidad, como teoría de las diferencias específicas que distinguen las distintas prácticas, como teoría del paso de la «ignorancia al conocimiento», como teoría del proceso de conocimiento.

Frente a las diversas interpretaciones que se venían sosteniendo sobre el asunto, el filósofo francés diferenciaba entre el materialismo histórico y el materialismo dialéctico. Mientras que el primero constituiría, según

él, la base para una verdadera ciencia y habría sido formulado en lo esencial por los clásicos, al segundo —que sólo fue esbozado— le quedaba la función de ejercer alternativamente como teoría del conocimiento, filosofía e ideología. Incluso, aceptaba que el carácter inacabado de esta última disciplina (materialismo dialéctico) posibilitara formular argumentos en la propia literatura clásica para pensar en su superación.

El camino que encontró y propuso para satisfacer tales cuestiones fue el de la historia de esta teoría. Para Althusser, leer a Marx era discernir la ciencia y la ideología; identificar los distintos períodos de su pensamiento y extraer lo que había de específicamente marxista entre la herencia recibida de Hegel u otros. Por eso, su primer esfuerzo se proyectó sobre la periodización del pensamiento marxista, señalando que en la obra de Marx habría un «corte» entre sus escritos de juventud y el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848), donde comenzaría a aparecer una concepción científica del mundo.

Nuestro autor se esforzó en demostrar que las obras de juventud de Marx no eran todavía «marxistas», sino que sufrían la influencia de Hegel y luego la de Feuerbach.¹⁴ Por eso era necesario buscar en *El capital* los conceptos específicamente marxistas, aunque esta interpretación chocara con la de otros especialistas y con la propia terminología de Marx.

Para diferenciar entre el Marx joven y hegeliano y el Marx maduro y científico, Althusser planteó que en los escritos del revolucionario se podía apreciar un «corte epistemológico» que marcó la evolución de su pensamiento. La noción de *corte epistemológico* la tomó de uno de sus maestros, el filósofo materialista Gaston Bachelard; y el concepto vendría a señalar

14 Ludwig Feuerbach (1804-1872) fue un filósofo alemán materialista y ateo. Profesor auxiliar en la Universidad de Erlangen, fue expulsado de la enseñanza por haber editado el libro anónimo *Pensamientos acerca de la muerte y de la inmortalidad* (1830). Pasó en el campo los últimos años de su existencia. No comulgó nunca con el marxismo, pese a que al final de su vida ingresó en el Partido Socialdemócrata. La característica del materialismo de Feuerbach es el antropologismo, y su punto de partida, la crítica de la concepción idealista que tenía Hegel de la esencia humana, reducida por él a la autoconciencia. La renuncia a semejante punto de vista conducía inevitablemente al abandono del idealismo en general. Es un mérito de Feuerbach haber hecho hincapié en el nexo del idealismo con la religión. Su proclamación y defensa del materialismo ejerció una influencia enorme sobre sus contemporáneos. Acerca de la influencia de sus obras, escribió Engels: «El entusiasmo fue general: al punto que todos nos convertimos en feuerbachianos» (*OEME*, vol. III: 362).

un cambio de problemática o de cuestiones que introducen un giro radical en una investigación científica.

Así, en Marx se encontrarían dos etapas: una etapa ideológica racionalista-especulativa y liberal, y otra científica, materialista; produciéndose dicha ruptura, en forma de cambio de problemática, entre dos textos concretos: *Manuscritos de 1844* y *La ideología alemana*, de 1845.

En los *Manuscritos de 1844*, categorías económicas como *capital*, *acumulación*, *competencia*, *división del trabajo*, *salario*, *beneficio* u otras no ocuparían un lugar central del discurso para el Marx joven y aparecerían tal y como las había formulado la economía clásica, sin modificaciones. Por el contrario, las categorías filosóficas: *esencia humana*, *libertad*, *alienación*, entre otras, centrarían el interés del autor, aunque también nos las encontraríamos tal como Feuerbach las había dejado.

En ese sentido, en su etapa de juventud, Marx no habría sido sino un continuador, más o menos radical, de los temas clásicos de la filosofía alemana (de la problemática de la llamada Izquierda Hegeliana), centrando la investigación en el lugar del hombre en la sociedad y en los temas de la libertad, la alienación y la esencia humana.

Sin embargo, el corte epistemológico que se produjo en su reflexión se puede apreciar ya en *La ideología alemana*; con esta obra se pondrían los fundamentos para lo que iba a ser su etapa de madurez, en la que Marx habría inaugurado la ciencia de la Historia rompiendo con las categorías filosóficas de la escuela clásica alemana.

En *La ideología alemana* aparecen conceptos inéditos hasta entonces, que abren la vía a un punto de vista científico para la comprensión de la realidad social: *modo de producción*, *relación base-superestructura*, *fuerzas productivas*, *relaciones de producción*, *ideología*, etc. También, se critica la concepción que a propósito de la Historia tiene Feuerbach, a la que Marx pasa a calificar de idealista, ya que ignora las relaciones sociales que subyacen y que explican la transformación de la naturaleza por medio del trabajo humano.

Con el establecimiento de esta ruptura, Althusser (1967: 40-41) quería evitar que las obras de juventud de Marx fueran explotadas ideológicamente al servicio de una interpretación humanista y burguesa del marxismo, hecho que le parecía muy grave y que le llevaba a afirmar: «He aquí

el lugar del debate: el joven Marx. Lo que se arriesga verdaderamente en el debate: el marxismo. Los términos del debate: si el joven Marx es ya todo Marx [...]. Filósofos, ideólogos, religiosos se han lanzado en una gigantesca empresa de crítica y conversión: que Marx vuelva a las fuentes de Marx y que confiese que el hombre maduro no es él sino el joven Marx disfrazado».

Si teóricamente no se admitía la «ruptura» en el pensamiento de Marx, eso significaba darle una continuidad ideológica que no sería más que la continuidad de sus fuentes: la economía clásica inglesa, el socialismo francés y la filosofía clásica alemana. Tomado así, el marxismo quedaría limitado a ser una continuación de una problemática ya dada, por lo que se reduciría a una mera especulación racionalista en la cual el fin y las conclusiones estarían presentes e implícitas en su origen, por lo que la especificidad del marxismo carecería de sentido o, al menos, de la profundidad que se le pretendía. Sin embargo, para Althusser, la verdadera historia del pensamiento de Marx no está en sus fuentes ni en su origen, no está dentro del pensamiento mismo, sino fuera, en la estructura social de la que surge y que la hace posible; en este caso, en las luchas de clases en Europa en el siglo XIX como realidad objetiva y que le proporcionaron la experiencia necesaria para que aparecieran en su mente ideas y problemas que jamás hubieran podido surgir por sí mismos sin esa realidad política.

En dicho sentido, la nueva lectura que Althusser proponía de las obras de Marx venía a insistir en el carácter científico del marxismo, negándole todo aspecto humanista, motivo por el que quedó rápidamente vinculada a problemas políticos concretos al alentar corrientes críticas respecto a las direcciones de los partidos comunistas occidentales, a las que muchos jóvenes militantes, atraídos por el maoísmo, comenzaban a juzgar «sin principios» y «revisionistas».

Aunque encubierta a veces por una grandilocuente y pomposa retórica, una parte de lo que dijo Althusser fue importante, especialmente en el momento en que lo hizo. En su afán por esclarecer la esencia y estatus del pensamiento marxista, trató de atraparlo en tiempo y espacio, precisando períodos y obras. A él se debió la correcta apreciación de que una teoría nueva surge realmente en los textos de Marx a partir de 1845, y ésta, la concepción materialista de la historia, es superior «cognoscitiva y políticamente» a su obra de juventud. Haber insistido en ello fue mérito suyo y

tuvo la virtud de llamar la atención acerca del hecho irrefutable del carácter social en la conformación del pensamiento de Marx. En este sentido, Althusser enfocó de manera marxista su estudio del marxismo. Además, demostró con su propio ejemplo la necesidad de una relectura de Marx, lo que hacía suponer que no se reconocía una interpretación definitiva y unívoca acerca de su obra.

Pero, por otro lado, las conclusiones a las que llegaba le hicieron asumir posiciones dogmáticas. Nos referimos a la diferenciación absoluta que establecía entre filosofía y ciencia; materialismo histórico y materialismo dialéctico; Marx joven y Marx maduro. Así mismo la afirmación, por ejemplo, de que Marx rechazó todo concepto de naturaleza humana carece por completo de apoyo textual. Pretender haber leído en Marx lo opuesto de lo que está escrito es una licencia interpretativa inadmisible que Althusser se permitió en más de una ocasión.

El debate apasionó, pero a finales de los años setenta sus teorías entraron en crisis, y nuestro hombre fue presa de la locura, llegando, en un arrebato homicida, a estrangular a su mujer. Internado en un sanatorio psiquiátrico, se le liberó poco antes de su muerte sin que hubiera recuperado la razón, ya que pasó los últimos meses de su vida intentando conseguir una entrevista con el papa. Murió en octubre de 1990.

Hoy, aunque su obra se considera pasada de moda y algo complicada, su presencia intelectual sigue viva entre los marxistas, porque sus reflexiones han sido de las más fructíferas en las últimas décadas.

This page intentionally left blank

nería, embriaguez, placeres de los sentidos, tren de vida fastuoso, codicia, avaricia, avidez, persecución de beneficios y especulación en la bolsa». Sin embargo, cuando calificamos a alguien de idealista solemos atribuirle cualidades tales como la generosidad, el desinterés, las nobles aspiraciones y un cierto despegue de la realidad que le circunda.

Estos perfiles humanos, que sin duda existen, han sido recreados mil veces por la literatura. Al primero se le desprecia, pero a un tiempo se le envidia e incluso a veces se le imita; al segundo se le puede parodiar, como ocurre con el ejemplo más universal, don Quijote, a quien, aunque se le admira, se le suele imitar con menos frecuencia. No obstante, este tipo de consideraciones sobre la moral de las personas y los colectivos nada tiene que ver con la posición «filosófica» sobre el idealismo o el materialismo, ya que tipos humanos egoístas o generosos los encontramos en ambas corrientes del pensamiento.

Volviendo al tema central que nos ocupa, ser un idealista filosófico no quiere decir ser soñador y desprendido, sino estar convencido de que la Idea crea la materia y que la Idea está en el origen de todo. Para este tipo de personas, los dioses crearon el mundo, pero también pensarán que fue una idea genial de Watt la que dio origen a la máquina de vapor; para ellos son las ideas las que hacen avanzar a la humanidad. Sin embargo, para la segunda corriente, la materialista, sucede justo al revés, las ideas surgen de la materia cerebral, los dioses son ideas inventadas por los humanos, la máquina de vapor no es producto de una genialidad sino de una necesidad, y es la evolución material la que transforma la realidad.

Las diferencias entre la interpretación idealista y la materialista de la realidad se conforman como contradicciones entre el materialismo y el espiritualismo. El materialismo considera que la vida es una forma altamente organizada de existencia de la materia. El espiritualismo, en cambio, cree que la materia es una de las formas de su existencia o uno de los productos del espíritu (Hegel). Tanto el materialismo como el idealismo han tenido defensores y representantes históricos.

El materialismo es muy antiguo y se remonta a los orígenes de la filosofía griega, encontrando en Demócrito uno de sus principales valedores. Demócrito de Abdera (siglo V a. d. n. e.), considerado uno de los padres de la escuela llamada atomista, sostenía que el universo no estaba presidido por plan alguno trazado por una inteligencia superior (dioses) ni existía

tampoco ninguna finalidad necesaria. Para él todo estaba compuesto de partículas invisibles llamadas *átomos*; entre estas partículas existía el vacío, lo que posibilitaba su eterno movimiento y su diferente combinación, permitiendo así explicar la diversidad de las cosas.

Marx ([1841] 1971) valoró mucho el pensamiento de este filósofo y lo estudió en profundidad para escribir su tesis doctoral titulada *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*. El materialismo consiguió un alto grado de desarrollo en la corriente del materialismo mecanicista del siglo XVIII en Francia. Una de sus versiones modernas es el materialismo dialéctico.

El idealismo encontró su mejor portavoz en la religión. En tanto que sistema filosófico, comenzó en los tiempos de Platón. Después pasó por el realismo medieval y por la filosofía clásica alemana. También hoy hay idealistas que se manifiestan con distintos nombres y corrientes. La larga duración del litigio entre el materialismo y el idealismo y la dificultad de conseguir una solución definitiva se deben a que el idealismo se basa más en la fe que en la ciencia.

Para el materialista carecen de validez los argumentos que no se basan en la experiencia. Podemos demostrar de manera científica que es imposible probar la existencia del espíritu sin la materia y que aquello que calificamos de espíritu o de vida espiritual siempre se manifiesta junto a una materia adecuadamente organizada. En cambio, la materia puede existir sin necesidad del espíritu, ya que puede aparecer como objetos inertes o como seres vivientes, pero no pensantes. Se puede creer en la existencia independiente del espíritu, pero es imposible probarlo.

Pero si resulta imposible probar la existencia independiente del espíritu, tampoco resulta fácil llegar a definir qué se entiende por materia. Al ser humano lo rodea una variedad infinita de objetos y fenómenos: desde partículas elementales invisibles hasta gigantescos conglomerados de astros. Su inteligencia desde los tiempos más remotos procura comprender cuál es la base de todo este mundo. Para los materialistas, la única base universal y admisible es la materia, pero inmediatamente surge la pregunta *¿qué es, pues, la materia?* La respuesta a esta cuestión ha ido cambiando a medida que la humanidad ha progresado en el conocimiento científico.

Para los filósofos de la Antigüedad, la materia era una de las sustancias básicas: el agua, el aire, el fuego, la tierra. Más tarde, para Demócrito

y otros, se trataba de una multitud infinita de diversos elementos indivisibles e inmutables, denominados *átomos*.

Los materialistas franceses del siglo XVIII argumentaron la tesis de que la materia y el movimiento son inseparables, de que el movimiento es un atributo importantísimo, una forma de existencia de la materia. Enfocaron todos esos fenómenos de la naturaleza en su concatenación y condicionalidad mutua, y siempre subordinados a leyes naturales e inmutables. Admitían la existencia en el mundo de una sustancia material primaria como base sustancial de todas las propiedades que se observan en los fenómenos. Consideraban que, si bien los objetos pueden surgir y desaparecer, experimentar diversos cambios y transformarse uno en otro, la sustancia era homogénea e invariable y sólo se modificaban sus formas externas. A menudo, esa sustancia se identificaba con los átomos, que eran considerados indivisibles y carentes de estructura.

Esta idea sobre la homogeneidad cualitativa de la sustancia material sirvió para dibujar el cuadro mecanicista del mundo, al admitir que, si todos los cuerpos están formados de átomos y éstos están subordinados a las leyes de la mecánica, todas las formas de movimiento se debían reducir, en última instancia, al movimiento mecánico de los átomos.

Marx y Engels hicieron un profundo análisis crítico de la estrechez metafísica y mecanicista del materialismo precedente, basándose en los descubrimientos de las ciencias naturales de mediados del siglo XIX, pero el golpe de gracia a ese tipo de interpretación se produjo con el descubrimiento del electrón, que vino a demostrar que el átomo comprende en sí partículas más pequeñas: los electrones. Así mismo se reveló que la masa del electrón depende de su velocidad de movimiento, que crece al crecer y disminuye al disminuir la velocidad. Junto a esto, el hecho de que dos partículas de sustancia con cargas contrarias se conviertan en luz fue interpretado como la desaparición de la materia con el consiguiente alborozo por parte de las corrientes idealistas. Realmente, lo que estos descubrimientos venían a señalar era el fin del materialismo mecanicista y de una determinada concepción de la materia.

Hoy decimos que la materia es un concepto abstracto que expresa las propiedades generales de la infinita variedad de objetos y fenómenos mutables del mundo, tal y como señaló Engels, quien criticó también los intentos de los naturalistas de estudiar directamente la materia como tal.

A su vez, Lenin (1909, en *O. C.*, vol. 18: 135) formuló una definición filosófica generalizada de la materia. «La materia —dijo— es una categoría filosófica para designar la realidad objetiva dada al hombre en sus sensaciones, calcada, fotografiada y reflejada por nuestras sensaciones y existente independientemente de ellas».

La materia refleja, en la corriente filosófica del materialismo moderno, la propiedad de las cosas y de los fenómenos del mundo de existir de manera objetiva, es decir, fuera e independientemente de la conciencia del hombre. En este sentido hablamos, en la terminología marxista, de la existencia «objetiva» de la materia, es decir, independiente del observador. No entramos, por consiguiente —a diferencia de los físicos—, en el examen de la estructura de la materia y sólo planteamos su existencia objetiva. Todo cuanto existe en el tiempo y en el espacio de manera independiente del observador, y es una fuente externa para la percepción sensual, es materia. Es, por tanto, la base universal de todo, no ha sido creada por nadie, es indestructible, eterna en el tiempo e infinita en el espacio. A diferencia de la materia, el espíritu (el pensamiento, la Idea) tiene un carácter subjetivo, y depende, de una u otra manera, de la existencia de la mente humana.

Con lo dicho queremos aclarar una confusión muy frecuente cuando se aborda este tipo de conceptos. En la vida cotidiana se identifica frecuentemente la idea de materia con la sustancia, reduciendo así la materia a la base sustancial, «corporal». Pero, en realidad, la sustancia, en el sentido lato de la palabra, comprende únicamente los cuerpos que poseen masa final en reposo, es decir, una masa que puede ser medida en estado de reposo relativo de los cuerpos. Hoy sabemos que existen formas y tipos de materia que no son en modo alguno sustancia, por ejemplo, el campo electromagnético (una de cuyas variedades es la luz). A esas formas y tipos no les es inherente la masa en reposo; tienen lo que se denomina *masa en movimiento*, que depende de la energía de sus partículas.

El materialismo dialéctico rechaza la existencia de un tipo de sustancia esencial, ya que la «esencia» de las cosas o la «sustancia última» son relativas; no expresan más que la profundización del conocimiento que el individuo tiene hoy de la realidad material. El materialismo dialéctico insiste en el carácter temporal, relativo, aproximado, de todos esos jalones del conocimiento de la naturaleza por la ciencia humana en progreso, aunque en la divulgación de este tipo de temas se sigue dando la imagen de la

existencia de una sustancia material primaria como elemento último de los distintos objetos y de sus propiedades.

En 1928, los científicos se imaginaban que habían descubierto las partículas más pequeñas, los auténticos «ladrillos» de la materia, que serían los protones, electrones y fotones. Se suponía que todo el mundo material se componía de estas tres. Más tarde, esto se vino abajo con el descubrimiento del neutrón, el positrón, el deuterón y toda una larga lista de partículas incluso más pequeñas.

Un físico americano, el Dr. Murray Gell-Mann, en un intento de explicar la estructura de las partículas subatómicas, postuló la existencia de otras partículas todavía más básicas, los llamados quarks, que fueron presentados, una vez más, como «los últimos bloques componentes de la materia». A partir de los quarks, y desde los años setenta del siglo XX, los físicos elaboraron el llamado *Modelo Estándar*, que podríamos considerar como la suma de nuestros conocimientos actuales sobre la composición subatómica del universo. Este Modelo describe tanto los «ladrillos» fundamentales de los cuales está constituido el mundo como las fuerzas a través de las cuales dichos «ladrillos» interactúan.¹⁵

El Modelo Estándar da cuenta del comportamiento de todas estas partículas y fuerzas con una precisión impecable; pero con una excepción notoria: la gravedad. Por razones técnicas, la fuerza de gravedad, la más familiar en nuestra vida diaria, ha resultado muy difícil de describir a nivel microscópico. En busca de una solución a este problema apareció en la década de los ochenta la Teoría de cuerdas como uno de los intentos más prometedores de una explicación microscópica de la gravedad, aunque esta teoría pretende ser más ambiciosa, ya que podría terminar convirtiéndose en una descripción completa, unificada, y consistente de la estructura fun-

15 Parece ser que existen doce «ladrillos» básicos. Seis de ellos son quarks, y tienen nombres curiosos: *arriba*, *abajo*, *encanto*, *extraño*, *fondo* y *cima*. (Un protón, por ejemplo, está formado por dos quarks *arriba* y uno *abajo*.) Los otros seis son leptones: éstos incluyen al electrón así como a tres neutrinos. Por otra parte, existen cuatro fuerzas fundamentales en el universo: la gravedad, el electromagnetismo y las interacciones *débil* y *fuerte*. Cada una de ellas es producida por partículas fundamentales que actúan como portadoras de la fuerza. El ejemplo más familiar es el fotón, una partícula de luz que es la mediadora de las fuerzas electromagnéticas. (Esto quiere decir que, por ejemplo, cuando un imán atrae a un clavo, es porque ambos objetos están intercambiando fotones.)

damental de nuestro universo. No obstante, lo que debemos tener claro es que son posibles también otras formas de la materia completamente diferentes a las que hoy conoce la ciencia moderna.

Pero la simple adhesión a las leyes físicas no evita caer en planteamientos idealistas. Ser científico en muchos aspectos no implica no ser idealista en otros, como se ha demostrado sobre todo después de la aparición de la teoría de la relatividad y el desarrollo, a partir de la década de 1930, de las hipótesis sobre el Big Bang, que han reintroducido en la ciencia las ideas creacionistas, al volver a plantear un universo finito y un tiempo limitado ligado a él.

Esta interpretación, a la que se suman muchos astrofísicos, aunque no todos, ha sido popularizada por Stephen Hawking. Según nos dice en su libro *Historia del tiempo* ([1988] 1990), en un principio nada existía, ni siquiera el tiempo, y, sin embargo, de la Nada nacería todo. Así, todo se explicaría a partir de una gran explosión, el Big Bang, que produjo una formidable concentración de energía. Esto habría sucedido hace veinte mil millones de años. En fracciones de segundo, la energía se transformó en materia de una densidad inconcebible. Todo nuestro universo, condensado en un dedal con temperaturas de miles de millones de grados. A consecuencia de la explosión, la materia comenzó a dispersarse, a alejarse del punto inicial. Ése fue el comienzo de la expansión del universo..., que todavía no ha terminado.

Algunos piensan que esta expansión no tendrá fin. Otros creen que su fuerza, originada por el Big Bang, se debilitará y que la fuerza de atracción que el centro del universo ejerce sobre las galaxias será más fuerte. En este caso, nuestro universo se contraerá y se derrumbará sobre sí mismo. Será el Big Bang al revés, o sea, el Big Crunch. Y, después, ¿por qué no?, otro Big Bang... Esta teoría niega la eternidad de la materia o, si se quiere, de la energía, así como la infinitud del espacio.

De hecho, con las teorías del Big Bang se retorna por la vía de la ciencia al mito creacionista que postula que de la nada surgió todo. Tales teorías no son una, ya que han aparecido diversas concreciones del Big Bang desde que formulara esta hipótesis por primera vez Georges Lemaître en 1927; desde entonces hasta Hawking se han sucedido distintas explicaciones, ninguna de ellas lo suficientemente sólida como para ser admitida de modo universal por el mundo científico.

Todas las teorías del Big Bang parten de la hipótesis de que el universo es igual al universo observable y de que es posible reconstruir toda su historia como un proceso lineal, sin tener en cuenta las diferentes fases, transiciones y estados por los que pasa la materia.

El materialismo dialéctico concibe el universo como infinito, pero no estático o en un estado de «equilibrio» permanente, como hicieron Einstein y Newton. La materia y la energía no se pueden crear ni destruir, sino que están en un proceso continuo de cambio y movimiento, que implica explosiones periódicas, expansión y contracción, atracción y repulsión, vida y muerte. Por tanto, no resulta improbable que se hayan producido una, o muchas grandes explosiones.

Pero las teorías del Big Bang no son las únicas que la ciencia baraja en la actualidad para explicar el origen del universo: otras tan solventes como ésta vendrían a apuntalar la teoría general defendida por el materialismo dialéctico. Así ocurre con las tesis del «universo de plasma», planteadas por el premio Nobel de Física sueco Hannes Alfvén, quien pasó de la investigación del plasma en laboratorio al estudio de cómo evoluciona el universo. El plasma está compuesto de gases calientes conductores de la electricidad. Ahora se sabe que el 99 % de la materia del universo es plasma. Mientras que en un gas normal los electrones están ligados a un núcleo y no se pueden mover fácilmente, en un plasma los electrones se separan por el intenso calor, lo que les permite moverse libremente. Los cosmólogos del plasma plantean un universo entrecruzado por vastas corrientes eléctricas y potentes campos magnéticos, ordenados por el contrapunto cósmico del electromagnetismo y la gravedad.

Este investigador ha elaborado un modelo de universo dinámico, no estático, pero que no requiere un inicio en el tiempo. Un Big Bang ciertamente provocaría una explosión, lo que explicaría muchos de los fenómenos que actualmente se constatan en el cosmos, pero una explosión no requiere necesariamente un Big Bang. Como nos recuerda el científico galardonado: «esto es como decir que ya que todos los perros son animales, todos los animales son perros».

El problema no es la idea de una explosión que en un momento dado dio lugar a una expansión de una parte del universo. No hay nada improbable en esta idea. El problema es la idea de que toda la materia del universo estaba concentrada en un solo punto y que el propio universo y el tiempo nacieron en un solo instante llamado Big Bang.

El modelo alternativo sugerido por Hannes Alfvén acepta que pudo haber una explosión provocada por la combinación de gran cantidad de materia/antimateria en un pequeño rincón del universo que generase gran cantidad de electrones y positrones energéticos. Atrapados en campos magnéticos, estas partículas empujaron el plasma durante cientos de millones de años, a partir del cual se condensaron las galaxias posteriormente. Pero esto de ninguna manera fue un Big Bang que creó materia, espacio y tiempo. Fue sólo un Big Bang, una explosión en una parte del universo.

Así como desde planteamientos científicos se puede llegar a conclusiones idealistas, nos encontramos que también puede ocurrir a la inversa, hay idealistas filosóficos que son materialistas en sus concepciones sociales, como ocurriría con los cristianos partidarios de la llamada teología de la liberación.

¿Puede un cristiano ser marxista?

En el siglo XIX y durante buena parte del XX esta pregunta carecía de sentido: las posturas conservadoras de la Iglesia y la actitud sumisa de los fieles impedía que ningún cristiano pudiera acercarse al marxismo sin romper con el cristianismo. Por otra parte, la actitud intransigente del pensamiento llamado «científico» en que se desarrolló el marxismo en sus orígenes sólo posibilitó el enfrentamiento con el pensamiento religioso. En ese sentido, la crítica a la religión en la que se empeña Marx desde su etapa universitaria fue común a la de otros pensadores liberales de su época.

En los escritos de Marx, la religión y su crítica sólo aparecen en sus obras de juventud, que inicialmente están influidas por las ideas de pensadores contemporáneos pertenecientes a la llamada Izquierda Hegeliana, aunque sus análisis muy pronto desbordaron las conclusiones de éstos.

Para filósofos como Feuerbach y Bauer el idealismo que sostenía el pensamiento de su maestro Hegel no era sino una teología enmascarada. Frente a ese artificio, Feuerbach argumentaba el primado de la naturaleza. No hay más realidad que la naturaleza sensible y la realidad social. En ella, la religión carece de lugar legítimo porque la religión es la proyección que el hombre hace de sí mismo al no lograr dominar esa naturaleza y esa

sociedad. Sin embargo, el mundo moderno con su avance científico que permite comprenderlo y controlarlo convierte en superfluo el cristianismo y las creencias religiosas en general.

Marx partirá de esta misma idea, pero la abordará con mayor profundidad. Es necesario, decía, criticar la religión, y esta crítica es «la primera condición de toda crítica». ¿Cómo criticarla?: explicándola, mostrando con la experiencia histórica cómo y por qué la «criatura agobiada» busca el consuelo en un más allá. Para Marx, Dios tiene una existencia: la existencia que le proporcionan las convenciones de los hombres. Gracias a esas convenciones, la idea de Dios existe, es decir, tiene incidencia real en la vida de los hombres. Pero Dios, que no es nada más que una creación del sujeto, tiene vigencia porque la sociedad está mal organizada. Por tanto, la idea de Dios es algo más que la reproducción de las propiedades humanas superando todas sus limitaciones: es una imagen desgarrada que el hombre crea por imposición de la miseria. Estamos aún muy lejos de una crítica de la religión como ideología. Pero una cosa está ya clara: la religión es la expresión de una conciencia desgarrada del ser humano que busca su realización.

Nada nuevo tiene el negar a la religión toda racionalidad; eso ya lo habían hecho los pensadores ilustrados franceses de finales del siglo XVIII con una mayor repercusión. Lo novedoso de la crítica marxista será que Marx buscará una respuesta a esta vigencia de lo divino en los antagonismos de la praxis social, en las contradicciones existentes entre fuerzas productivas y relaciones de producción.

Por tanto, Marx no agota su crítica ni en lo irracional del hecho religioso ni en la instrumentalización que de la religión hacía el Estado. Va mucho más lejos, ya que se desplaza a las formas de organización social.

El hombre religioso no anda por su propio pie, sino apoyado en la divinidad. Es un ser dependiente, sin autoconciencia; tiene una prestada y ésta no es otra que la falsa conciencia que se hace de sí mismo. Las cuestiones religiosas, tales como el sentido de la vida, el sentido del hombre, el sentido de la historia, son cuestiones equívocas: se las toma por cuestiones necesarias, permanentes, y no son más que cuestiones condicionadas por determinados contextos históricos. Esos contextos sí que provocan interrogantes, pero en sus formulaciones religiosas cierran el camino a la respuesta, ya que ésta se encuentra en la transformación de las condiciones

reales que dan nacimiento a esas inquietudes. El hombre, la vida, no tienen otro sentido sino el que se les ha dado y se les da en el proceso del desarrollo humano. Este proceso es el que hay que revolucionar y sobre el que hay que influir.

Ahí radica la novedad: la crítica de la religión tenía que ser un análisis de su funcionamiento social, de sus manipulaciones políticas. Se abría, pues, el horizonte, reducido hasta entonces a una consideración excesivamente abstracta. Frente a lo que sostenían sus contemporáneos, no bastaba con pedir la libertad religiosa y la separación de la Iglesia y el Estado para alcanzar la emancipación humana. En la «Contribución a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel», Marx logrará concretar esas ideas en brillantes formulaciones que tanto han impactado a la posteridad.

Marx reconoce que la crítica de la religión llevada a cabo por Feuerbach es definitiva y se resume en una idea: es el hombre quien fabrica la religión, y no al revés. Pero Marx, en *El capital*, se preocupa por las causas de esa operación y resume su posición señalando que no hay que buscarlas en la expresión religiosa sino en los condicionamientos reales del individuo. Es la corrección histórica al materialismo feuerbachiano: el mundo concreto, el Estado, la sociedad producen la religión, es decir, una conciencia invertida (se toma al efecto por la causa), porque el mundo mismo está al revés, falseado. No obstante, el análisis de las condiciones de vida no resulta fácil. El hombre vive en condiciones complejas: biológicas, geográficas, técnicas, económicas y sociales, históricas, jurídicas y políticas. Por esto es difícil «deducir las formas religiosas de las formas de vida», aunque «este método es el único realmente científico».

La religión no es, pues, más que la expresión directa, precrítica, de la situación real del hombre. La lucha contra la religión es la lucha contra ese mundo del que la religión es su aroma espiritual. Para Marx ([1847] 1970: 102):

El hombre hace la religión y no la religión al hombre [...]. Ahora bien, el hombre es el mundo, el Estado, la sociedad. Este Estado y esta sociedad producen la religión, conciencia falseada del mundo porque es un mundo falseado. La religión es la teoría general de este mundo [...], su tema general de consuelo y de justificación [...]. La miseria religiosa es, a la vez, la expresión de la miseria real y la protesta contra esta miseria real. Es el suspiro de la criatura agobiada, el alma de un mundo sin alma y el espíritu de un mundo sin espíritu. Es el opio del pueblo [...].

A ningún crítico marxista se le ha escapado la formulación que se sintetiza en «la religión es la expresión de la miseria real». Pero se suele pasar por alto la idea siguiente: «y es también la protesta contra la miseria real». El ser humano, que es víctima de la miseria cotidiana y que no ha tomado conciencia del mecanismo de ésta, articula en lenguaje religioso su disconformidad. Sólo que su protesta es una evasión, pero, aun así, y eso es lo importante, es protesta y, como tal, está más cerca de la redención que la indiferencia o la resignación total. Lo fatídico de esa protesta es su impotencia, y lo peligroso de la religión es servir de consuelo, de narcótico; por eso la religión termina siendo «el opio del pueblo».

Ésta es su frase más conocida sobre el tema, aunque debemos aclarar que tiene su origen en los estudios críticos de las religiones asiáticas y que se había convertido en un tópico común entre los autores europeos anteriores a Marx. Podríamos decir que es una de sus afirmaciones menos originales, aunque expresa bien su posición.

Esta crítica se distancia de la clásica denuncia ideológica que ve la religión como una impostura, un invento interesado del clero para conseguir o perpetuar determinados intereses. La crítica de Marx es más profunda y científica, y tampoco se puede identificar su posición con una interpretación economicista, como si la explotación produjera automáticamente ese opio popular y barato que es la religión. El mecanismo es mucho más complicado: en la religión interviene el individuo; la subjetividad humana es creadora, anima las relaciones de producción y traspone en ellas las reglas del juego real.

Marx reprocha a la religión que no sea más que alma y espíritu —alma de un mundo sin alma, espíritu de un mundo sin espíritu— y que aleje al hombre de sí mismo, disimulando sus cadenas bajo una capa de flores. Por tanto, considera natural que la «criatura agobiada» suspire mirando al cielo.

Hasta aquí, y de modo muy resumido, lo esencial de la crítica a la religión como fenómeno social y como proyección ideológica, pero no podemos obviar el tema de la crítica específica a la Iglesia, el tan traído y llevado anticlericalismo marxista. Hemos de tener en cuenta que el anticlericalismo fue un sello de identidad en los procesos modernizadores de la sociedad occidental. Las burguesías nacionales se vieron abocadas, en mayor o menor grado, a adoptar posturas que podrían ser consideradas anticlericales (por ejemplo, la desamortización en España) en la medida en

que intentaron minar el poder político y económico que las Iglesias poseían con el Antiguo Régimen. Esa postura anticlerical estuvo muy arraigada en determinados sectores sociales y alimentó las mismas tendencias en el naciente movimiento obrero. Todavía durante nuestra guerra civil el obrerismo revolucionario era antirreligioso.

No obstante, hemos de decir que no son frecuentes en Marx críticas concretas a la Iglesia, aunque tampoco las ahorra cuando la ve como soporte ideológico del poder más conservador. Sin embargo, no se prodiga en él una crítica de la insensibilidad eclesial por las cuestiones sociales. Para Marx es algo lógico. Los cristianos, la Iglesia, la religión, deben su existencia a esa miseria; por eso no pueden luchar contra ella verdaderamente. Y, en la medida en que se inclinan por «lo social», lo hacen como caridad que alivia pero no remedia la miseria real.

El marxismo no tiene, pues, nada en común con un anticlericalismo simplista; no propone que se persiga la religión. Al contrario. Así, por ejemplo, Engels, comentando el pensamiento de Marx, reprochaba a la Comuna de 1871 el haber querido suprimir la religión. Algunos *communards* habían propuesto un decreto en este sentido. Engels (*OEME*, vol. II: 405) se burla de la medida: «Una cosa está clara: el único servicio que en nuestros días se puede todavía prestar a Dios es proclamar el ateísmo como símbolo de fe coercitiva [...] prohibiendo la religión en general». Por su parte, Marx (*OEME*, vol. III: 25), en su *Crítica del programa de Gotha* del Partido Obrero Alemán (1875), nos dirá que la libertad privada en materia de creencia y de culto debe ser definida únicamente como rechazo de la injerencia estatal. «Todo el mundo tiene derecho a satisfacer sus necesidades religiosas, lo mismo que a hacer sus necesidades físicas sin que la policía tenga que meter sus narices en ello».

La crítica de la religión no se puede resolver a los ojos de Marx por un decreto autoritario ni por un proceso de concienciación antirreligiosa, sino de una manera mucho más radical y científica; haciendo que las condiciones de trabajo y de la vida práctica presenten al hombre unas relaciones transparentes y racionales con sus semejantes y con la naturaleza.

Esta tarea será una obra larga y difícil. La religión (se trata de la religión en general, y no del cristianismo y del catolicismo en especial) conservará cierto prestigio, pues «el reflejo religioso del mundo real no puede disiparse hasta que las relaciones y circunstancias de la vida práctica repre-

senten para los hombres relaciones razonables cotidianamente transparentes, entre ellos mismos y con la naturaleza» (*El capital*, OME, vol. 40: 90).

Por otro lado, Marx y Engels aprobaron sin reservas las medidas democráticas tomadas por la Comuna en este terreno, especialmente la separación de la Iglesia y el Estado y la independencia de la enseñanza con respecto a la religión, inspiradas en el principio de que la religión es asunto de incumbencia privada. El mismo Marx indicaba su aprobación a esas medidas, que se limitaban a destruir el poder político y reaccionario de la Iglesia. «Los curas fueron devueltos al retiro de la vida privada, a vivir de las limosnas de los creyentes, como sus antecesores, los apóstoles. Todas las instituciones de enseñanza fueron abiertas gratuitamente al pueblo, y al mismo tiempo emancipadas de toda intromisión de la Iglesia y el Estado» (*OEME*, vol. II: 234).

Como vemos, el laicismo republicano, es decir, la separación de la religión y del Estado, es, para Marx, un objetivo necesario e imprescindible, que formaba ya parte del programa de la democracia burguesa radical. Pero en esto también es importante no confundir separación y prohibición, incluso en lo que concierne a la enseñanza.

Podemos resumir diciendo que la crítica de la religión marxiana escapa al simplismo del ateísmo «cientifista» o del anticlericalismo vulgar, para convertirse en un desafío en profundidad a las bases del fenómeno religioso y también al cristianismo, que para Marx era la formulación más moderna y acabada de ese tipo de creencias.

Es una crítica total de la religión desde el punto de vista de un materialista consecuente. En segundo lugar, es una crítica de la religión mágica, de la idea paternalista de Dios, con su cielo y su infierno; en ese sentido, es una crítica que Marx comparte con prestigiosos teólogos del siglo XX como Bultmann y otros.

Por otra parte, es también una crítica de la Iglesia como institución histórica, establecida, aunque ésta tampoco es una crítica exclusivamente marxista y pertenece a la propia historia del cristianismo (herejías). Por último, es una crítica del cristianismo, convertido en legitimación teórica y condicionante ético del mundo burgués, valoración que también han hecho suya, en las últimas décadas, muchos teólogos y cristianos, dando paso en el último tercio del siglo XX a lo que se llamó el «diálogo entre cristianos y marxistas».

A partir de la década de 1960, con la apertura que supuso en la Iglesia el Concilio Vaticano II y la flexibilización del dogma estalinista, se produjo un acercamiento entre el cristianismo de base, con una fuerte preocupación social, y el marxismo más integrador. El proceso se visualizó de modo popular con la aparición de los «curas obreros», sacerdotes que ejercían su ministerio normalmente en barriadas marginales de las grandes urbes, compartiendo las vivencias de sus habitantes y trabajando como asalariados. En España el caso más conocido fue el del padre Llanos, que desarrolló su labor en la barriada llamada el Pozo del tío Raimundo, a las afueras de Madrid.

Estos aires aperturistas del Concilio al problema social animaron a algunos partidos comunistas, sobre todo del ámbito latino, a tantear estrategias de integración con aquellos sectores de la Iglesia más comprometidos. El intento de mayor calado lo ensayaron desde el poderoso Partido Comunista Italiano con su ofrecimiento de un «compromiso histórico» al ala más progresista de la Democracia Cristiana. Se trataría de aunar fuerzas en un Gobierno de coalición para abordar los problemas de mayor trascendencia que aquejaban a la sociedad italiana, dejando de lado los prejuicios ideológicos que separaban a ambas formaciones. La propuesta nunca prosperó, pero sirvió para integrar a muchos cristianos en las filas del PCI.

Lo mismo sucedió en España, donde el PCE mantuvo una fructífera colaboración con los cristianos de base en su lucha contra el franquismo. Destacados intelectuales marxistas como el filósofo Manuel Sacristán, traductor de Marx, o Alfonso Carlos Comín, cristiano de base, impulsaron sin reparos este encuentro, y conocidos militantes como el sacerdote Francisco García Salve, *el cura Paco*, llegaron a pertenecer al Comité Central del partido.

El correlato más radical de este encuentro se plasmó en la guerrilla latinoamericana, que contó entre sus dirigentes con numerosos sacerdotes católicos, como Camilo Torres. Esa confluencia cristianismo-marxismo continúa hoy con la llamada teología de la liberación y en los movimientos de base, sobre todo en Latinoamérica. No obstante, con la llegada al papado de Juan Pablo II, un feroz anticomunista, al menos la Iglesia oficial ha recuperado su dogmatismo esencial, y ser cristiano y marxista ha vuelto a acarrear la «condenación».

Por otra parte, el resurgir del islamismo en las últimas décadas plantea nuevos problemas al marxismo actual. En la mayor parte de los países en los que el islam es la religión mayoritaria, la religión es aún la forma principal de la ideología dominante y sirve para mantener a poblaciones enteras en la sumisión. Las mujeres sufren masiva e intensamente una opresión secular, recubierta de legitimación religiosa. En tal contexto, la lucha ideológica contra la utilización de la religión como argumento de dominación es una dimensión prioritaria del combate emancipador. La separación de la religión y del Estado debe ser una reivindicación de primer orden para los marxistas, que junto con otras fuerzas progresistas deben combatir por la libertad de creencia y de la práctica religiosa. Y es que, en puridad, si concebimos el marxismo como un todo, cualquier creencia religiosa es incompatible con él como «doctrina». Por el contrario, si ponemos entre paréntesis el pensamiento filosófico materialista, determinadas corrientes religiosas, como el cristianismo social, se siguen encontrando con el marxismo en su aspiración de una justicia social igualitaria y radical.

¿Qué es la dialéctica?

Tal y como apuntó ya Demócrito, la materia da origen a la infinita variedad de cosas que constituyen el universo porque posee una propiedad elemental: el movimiento. La materia —o sea, el universo— está en constante movimiento y, por tanto, en constante cambio.

Admitir que las cosas cambian no es dificultoso; sin embargo, esto ha sido y sigue siendo negado por muchos, si no en apreciaciones concretas, sí en consideraciones de carácter general. Frases tales como *No hay nada nuevo bajo el sol*, *Siempre habrá ricos y pobres*, y otras parecidas, son ejemplo de lo que estamos diciendo. Los que así se expresan creen en esencias inmutables (ideas que están sobre las cosas, que rigen la realidad material y que son eternas). Esas esencias inmutables les llevan a hablar de *la naturaleza del ser humano* como si esa pretendida naturaleza fuera la misma en el Neandertal que en el hombre moderno. La proyección de la idea de inmutabilidad en muchos de los fenómenos sociales y culturales ha sido base y sostén del discurso conservador a lo largo de los siglos. La pretendida ley divina o las leyes naturales han servido para justificar la perma-

nencia de estructuras económicas, sociales o políticas que se consideran como eternas, sin apreciar que las más elementales, como pudiera ser la familia, célula básica de la sociedad en este tipo de pensamiento, también están sujetas al cambio.

Dichas posturas suelen apoyarse, aunque no necesariamente, en una visión idealista y metafísica del mundo. Aquellos que, por el contrario, piensan que el cambio es un principio universal e incuestionable son denominados *dialécticos*, y también pueden adoptar puntos de vista materialistas o idealistas.

A lo largo de la historia del pensamiento, la palabra *dialéctica* ha adquirido diferentes significados, lo que a menudo hace que su empleo sea ambiguo. Originariamente, la dialéctica era el arte del diálogo (*diá-logo / dia-léctica*). Sin embargo, otra acepción de la dialéctica estaba implícita ya en la filosofía de Heráclito (Grecia, siglo VI a. d. n. e.), para quien la armonía del mundo descansaba sobre la identidad y la penetración de los contrarios. En un universo en perpetuo movimiento o cambio, las cualidades contrarias (el calor y el frío, lo claro y lo oscuro, etc.) se intercambian mediante una especie de dialéctica natural. Se introduce así la idea de contradicción en el núcleo central de la dialéctica. Se ha de llegar al siglo XIX para que, con el filósofo Hegel (1770-1831), reaparezca una concepción dialéctica de la totalidad.

Marx vivió respecto a Hegel un sentimiento ambivalente. Por un lado, siempre se confesó en cierta manera su discípulo; por otro, fue un crítico implacable de su pensamiento. Cuando inició su carrera universitaria en Berlín, Marx se adhirió a un movimiento intelectual, entonces en auge, conocido como Izquierda Hegeliana. Estos jóvenes filósofos admitían el método dialéctico aplicado por Hegel, pero rechazaban las conclusiones a las que había llegado el maestro y que le llevaron a apoyar el reaccionario régimen prusiano. En sus críticas, Marx introdujo importantes correcciones a las formulaciones de la dialéctica hegeliana.

En el sistema hegeliano, la dialéctica es el movimiento por el cual el Espíritu o Razón Universal (la Idea de la que hablábamos en el apartado anterior) se realiza a través del desarrollo de la Naturaleza y la Historia. Ese movimiento o cambio comprende tres fases: la tesis o posición, la antítesis o negación, la síntesis o negación de la negación. La antítesis es la contradicción de la afirmación planteada en la tesis. La síntesis es la superación de

la contradicción, en la que los elementos contrarios se niegan y conservan a la vez. Claro está que ese proceso de cambio o transformación no puede ser comprendido nada más que en su totalidad, ya que todos los cambios que se operan en cualquier campo guardan estrecha relación entre sí.

Hegel formuló detalladamente las leyes de la dialéctica en sus escritos, aunque de una forma mística e idealista. Marx y Engels fueron los primeros en darle una base materialista a la dialéctica. Para el filósofo alemán, los objetos reales no eran más que los reflejos de tal o cual grado de la Idea Absoluta; había aplicado el movimiento dialéctico a la Idea desarrollándose a sí misma. En tanto que Marx, para quien la Idea no es más que el reflejo de un objeto real en el cerebro, no puede ver en la dialéctica más que la ciencia de las leyes generales del movimiento del mundo exterior. Marx, en suma, dio la vuelta al hegelianismo, lo volvió a poner en pie, «con la cabeza arriba», ya que en Hegel la dialéctica, a consecuencia del error idealista, andaba cabeza abajo.

No obstante, Marx no se prodigó en sus textos sobre el tema, a diferencia de lo que ocurrió con Engels, que le dedicó incluso una obra que quedó inacabada, la *Dialéctica de la naturaleza*, de la que hablaremos más adelante. Uno de los textos más significativos de Marx sobre la dialéctica es el que aparece en las palabras finales con las que cerró la segunda edición de *El capital*. En él se reconoce discípulo de Hegel, al tiempo que señala cuál fue la principal modificación que introdujo en sus teorías:

Mi método dialéctico es por su fundamento no sólo diferente del hegeliano, sino su contrario directo. Para Hegel el proceso del pensamiento, al que bajo el nombre de Idea transforma incluso en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real, lo cual constituye sólo su manifestación exterior. En mi caso, a la inversa, lo ideal no es más que lo material transpuesto y traducido en la cabeza del hombre.

Hace casi treinta años que critiqué el lado mistificador de la dialéctica hegeliana, en una época en la que aún era la moda del día. Pero precisamente cuando componía el primer tomo de *El capital*, los impertinentes, soberbios y mediocres epígonos que hoy tienen la gran palabra en la Alemania instruida, se complacían en tratar a Hegel como [...] a un perro muerto. Por eso me profesé abiertamente discípulo de aquel gran pensador, y hasta coqueteé aquí y allá, en el capítulo sobre la teoría del valor, con el modo de expresión que le era característico.

La dialéctica fue moda alemana en su forma mistificada porque parecía transfigurar lo existente. En su figura racional es un escándalo y un horror para la burguesía, porque abarca en la comprensión positiva de lo existente, también y al mismo tiempo, la comprensión de su negación, de su ocaso necesario [...] y es por su esencia crítica y revolucionaria (*OME*, vol. 40: 19).

Ciertamente, como nos dice Marx en este último párrafo, la aceptación de la dialéctica frente a las formas de pensamiento asentadas suponía una auténtica revolución, ya que implicaba que no había ninguna verdad absoluta, definitiva o sagrada. El método dialéctico, al mostrar «la caducidad de todas las cosas y en todos los casos», se convertía en el carnicero de las verdades absolutas y de las leyes eternas y naturales. La dialéctica enseñaba que la verdad residía, en adelante, en el proceso del conocimiento mismo, en el largo desarrollo histórico de la ciencia, que asciende desde los grados inferiores a los superiores del conocimiento, pero sin llegar nunca, por el descubrimiento de una pretendida verdad absoluta, al punto en que ya no puede avanzar más. Nada existía excepto ese proceso ininterrumpido del devenir y de lo transitorio, esa ascensión de lo inferior a lo superior, de la cual la propia filosofía dialéctica era un simple «reflejo en el cerebro pensante».

La dialéctica es, por tanto, una forma de conocimiento e interpretación del mundo que nos rodea, una doctrina sobre un proceso que se dirige hacia algo distinto y superior condicionado por contradicciones (o bien, por una lucha de contrarios). Para el materialismo dialéctico actual sería la ciencia de las leyes más universales de la evolución de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento. Sus leyes fundamentales habrían sido desarrolladas por Engels basándose en los principios generales de la dialéctica de Hegel. Esas leyes citadas por Engels, aunque no únicas, serían: 1) la ley de la transformación de lo cuantitativo en cualitativo; 2) la ley de la unión y la lucha de contrarios (en terminología actual); y 3) la ley de la negación de la negación. El significado de dichas leyes lo trataremos más adelante.

¿Es el caos dialéctico?

La reflexión sobre el hipotético orden que rige el universo es una de las más viejas en la historia del pensamiento humano. ¿Existen leyes generales que ordenan el cosmos, o todo se mueve al azar y en el mundo todo está sujeto a la casualidad, sin que ninguna ley oriente ningún proceso de desarrollo?

Ya hemos dicho que el marxismo se pretendió científico y que el materialismo histórico quería ser una ciencia sobre el desarrollo de las

sociedades. Sin embargo, Marx y Engels siempre entendieron que la suya era una ciencia inexacta, en el sentido de que podía trazar rasgos y desarrollos generales, pero que no era posible un conocimiento detallado y preciso de todas las influencias y condiciones.

En ese sentido, la piedra de toque para la validez de las pretendidas leyes de la dialéctica, sobre las que se fundamentaría la cosmovisión del marxismo, debía ser la naturaleza misma, que —como Engels, en especial, trató de demostrar en sus escritos— es una prueba de la corrección tanto del materialismo como de la dialéctica. «En toda esta recapitulación mía de la naturaleza —escribió— se trataba, naturalmente, de convencerme también en el detalle [...] de que en la naturaleza rigen las mismas leyes dialécticas del movimiento, en el confuso seno de las innumerables modificaciones, que dominan también en la historia la aparente casualidad de los acontecimientos» (*OME*, vol. 35: 9).

De hecho, en todas partes de la naturaleza observamos modelos de comportamiento que podrían avalar esta tesis. Algunos son ordenados y otros desordenados. Hay decadencia, pero también hay crecimiento. Hay vida, pero también hay muerte, y estas tendencias contrapuestas van unidas. Así, movimiento, concatenación y penetración de contrarios, como principios de la dialéctica, parecerían confirmar las pretensiones de Engels, que, sin embargo, terminaban por chocar con buena parte de las leyes físicas hasta entonces conocidas.

Durante trescientos años, la Física se ha basado en sistemas lineales. El término *lineal* se refiere a que, si se pone una ecuación de ese tipo en una gráfica, lo que se tiene es una línea continua. De hecho, gran parte de la naturaleza parece funcionar de esta manera. Por eso, la mecánica clásica es capaz de describirla bien, aunque cierto es que buena parte de la naturaleza no funciona de manera lineal y no puede ser entendida a través de sistemas en equilibrio y reversibles.

No obstante, cuando en 1946 Ilya Prigogine (1990), de origen ruso y premio Nobel de Química en 1977, desafió a los físicos sugiriendo que su obsesión con el equilibrio era causa de un malentendido crítico, se abrió un nuevo camino en la investigación. El trabajo de Prigogine señalaba que hay dos tipos de proceso. Algunos, como el movimiento planetario, son reversibles en el tiempo. Obedecen a las leyes de Newton, y en él pueden realizarse ecuaciones hacia delante y hacia atrás para demostrar dónde han

estado los planetas en el pasado o dónde estarán en el futuro. Sin embargo, otros sistemas, como la conducción del calor, o las reacciones químicas, no muestran esta simetría, no son sistemas en equilibrio.

Si se pone un cubito de hielo en una mesa, se deshace y forma un charco que gotea sobre el suelo, no habrá ocurrido nada que pueda sorprendernos. Pero si sucediera lo contrario, y el charco del suelo subiera a la mesa formando un cubito helado, no entenderíamos lo que estaba pasando. El tiempo —dice Ilya Prigogine— se mueve en una dirección, como si fuera una flecha que apunta del pasado al futuro. Hasta cierto punto esto parece obvio, pero cuando se plantea la idea en el campo de la Física rompe con la interpretación estándar de la termodinámica.¹⁶ Prigogine se ha empeñado en demostrar que estos procesos irreversibles desempeñan un papel fundamental en nuestro universo, y pueden generar un comportamiento y una estructura coherente.

La termodinámica tiene sentido a escala de los motores de vapor. Quemar una cantidad de combustible libera una cantidad específica de calor. Parte de este calor se emplea para trabajar y el resto se disipa en el medio ambiente. Como el calor es el efecto de átomos moviéndose al azar, aumentando el nivel general de calor en el medio ambiente simplemente aumenta la cantidad de actividad aleatoria, un proceso que los físicos denominan *aumento de entropía*. Esto quiere decir que todo tiende hacia un estado de desorden uniforme.

Desde esa perspectiva, la segunda ley de la termodinámica asegura que todo en la naturaleza tiene un billete sólo de ida hacia el desorden y la decadencia. En termodinámica el tiempo implica degradación y muerte. Esto no cuadraba con los modelos generales que podemos observar en

16 La termodinámica es una rama de la fisicoquímica que adquiere una estructura teórica a partir de 1850 con los trabajos de Clausius y Kelvin. Se ocupa de estudiar los diferentes cambios de energía que tienen lugar en cualquier proceso a escala macroscópica. Su teoría se puede articular en torno a tres leyes fundamentales. La primera, de modo sencillo, se podría enunciar como: la energía no se crea ni se destruye, simplemente se transforma. La segunda, enunciada por Carnot (1796-1832), introduce el concepto de *entropía*, que podríamos definir como la medida del desorden en un sistema. Este autor demostró que la entropía en un sistema aumenta con el tiempo. La tercera ley, propuesta por Nernst, especifica que la entropía de todo cuerpo es nula a una temperatura de cero absoluto.

la naturaleza. Y surge entonces la pregunta de en dónde encaja el fenómeno de la vida, con su tendencia inherente hacia la organización y complejidad crecientes. ¿Cómo una corriente de energía, falta de propósito determinado, aporta vida y consciencia al mundo? El propio concepto de *entropía*, fuera de los límites estrictos de la termodinámica, es un concepto problemático.

Hemos de tener en cuenta que la segunda ley de la termodinámica contiene dos elementos fundamentales: uno negativo y otro positivo. El primero plantea que ciertos procesos son imposibles, por ejemplo, que el calor fluya de una fuente fría a otra caliente (siempre es al revés); y el segundo, que se deduce del primero, que la entropía es una característica inevitable de los sistemas aislados. La nueva interpretación que hace Prigogine es mucho más amplia y radicalmente diferente.

El tema, según Prigogine, se aclara si se separan los sistemas micro y macro. En el caso de un motor a vapor, la entropía aumenta y la energía se conserva. Si se tiene en cuenta todo el proceso, el sistema macro parece estar en equilibrio. Pero si se observa cualquiera de los componentes individuales, cada sistema micro estará lejos del equilibrio. La interpretación pesimista de la segunda ley quedaba así desafiada.

Las cosas, dejadas a su suerte, tienden a un incremento de la entropía, pero en el mundo real, átomos y moléculas casi nunca están «dejados a su suerte». Todas las cosas afectan a todas las cosas. Átomos y moléculas están casi siempre expuestos al flujo de energía y material del exterior, que, si es suficientemente fuerte, puede dar la vuelta parcialmente al proceso aparentemente inexorable de desorden planteado en la segunda ley de la termodinámica. Aunque la oportunidad del orden surgiendo del desorden es infinitesimalmente pequeña, de acuerdo con los físicos clásicos, de hecho, la naturaleza demuestra en muchos casos no sólo desorganización y decadencia, sino también el proceso opuesto: crecimiento y autoorganización espontáneas. La madera se pudre, pero también crecen los árboles. Los procesos que rigen el surgimiento de la vida no son sencillos y lineales, sino dialécticos, implicando saltos repentinos en los que la cantidad se transforma en calidad.

Las conclusiones de Prigogine con la aparición en el campo de la matemática de los estudios sobre el caos, que pretenden analizar procesos en la naturaleza aparentemente caóticos o casuales, se han visto reforzadas.

Una definición de *caos* puede sugerir desorden, confusión, casualidad, movimiento al azar. Hasta ahora el caos había sido ignorado ampliamente por los científicos, excepto como una molestia o algo por evitar. Un grifo a veces gotea regularmente y a veces no; el tiempo puede ser bueno o malo. Donde hay movimiento que parece caótico —y nos rodea por todas partes—, en general hay pocos intentos de llegar a definirlo desde un punto de vista estrictamente científico. Pero la intervención de la pura casualidad en los procesos materiales cada vez parece más cuestionada.

Ya hemos dicho que la termodinámica lineal describe el comportamiento estable y predecible de sistemas que tienden hacia el mínimo nivel de actividad posible. Sin embargo, cuando las fuerzas termodinámicas que actúan en un sistema llegan al punto en que sobrepasan la región lineal, ya no se puede seguir asumiendo la estabilidad. Surgen turbulencias. Durante mucho tiempo se consideró la *turbulencia* como sinónimo de *desorden* y *caos*. Pero ahora se ha descubierto que lo que parece ser simplemente desorden caótico en el nivel macroscópico (a gran escala), de hecho está altamente organizado en el nivel microscópico (a pequeña escala). Así podemos explicarnos que existan muchos fenómenos físicos regidos por leyes deterministas que, sin embargo, presentan gran dependencia respecto a las condiciones iniciales. Con una diferencia mínima en dichas condiciones (que puede ser menor que la que podemos medir) el resultado final puede diferir mucho.

James Gleick (1988) describe como distintos investigadores han estudiado a fondo sistemas caóticos utilizando toda una serie de modelos matemáticos diferentes, y, sin embargo, la conclusión a la que llegan es que todos apuntan en una misma dirección: que existe un orden en lo que antes se creía que era puro desorden.

Una de los fenómenos a los que éste y otros autores han dado importancia es el llamado *efecto mariposa*. Se había descubierto en una simulación por ordenador del tiempo meteorológico un desarrollo llamativo. Una de las simulaciones se basaba en doce variables, incluyendo, como hemos dicho, relaciones no lineales. Se pudo apreciar que si se empezaba la simulación con valores sólo ligeramente diferentes del original —siendo la diferencia, en un caso, reducir un conjunto de variables a seis cifras decimales significativas y, en el segundo, despreciar los tres últimos decimales—, el «tiempo» que se obtenía en el ordenador enseguida empezaba

a variar sustancialmente respecto al original. Donde, quizás, se podía haber esperado una pequeña perturbación, después de un período muy breve de similitud reconocible se obtenía un modelo completamente diferente.

Esto supone que en un sistema complejo, no lineal, un pequeño cambio en los valores puede provocar un cambio enorme en los valores finales. Era el equivalente a que el batir de las alas de una mariposa provocase un huracán en otra parte del mundo; de ahí la expresión *efecto mariposa*. Un pequeño cambio en los valores de entrada puede provocar un gran resultado, y una acumulación de «cantidad» se puede transformar en «calidad». Por ejemplo, sólo hay una diferencia de menos del 2 % en la composición genética básica entre seres humanos y chimpancés —una diferencia que se puede cuantificar en términos de química molecular—. Sin embargo, en los procesos complejos y no lineales que configuran el «código» genético en un animal vivo, este pequeño porcentaje representa la diferencia entre una especie y otra.

Todavía es pronto para hacerse una idea completa de la teoría del caos, pero lo que está claro es que estos científicos se orientan en la dirección de una visión dialéctica de la naturaleza. Por ejemplo, la ley dialéctica de la transformación de la cantidad en calidad (y viceversa) tiene un papel destacado en la teoría del caos.

Por eso, estas teorías, más que elevar la casualidad a un principio de la naturaleza, están afirmando lo contrario: demuestran irrefutablemente que procesos que eran considerados casuales (y que pueden seguir considerándose como tales para propósitos de la vida diaria) están dominados, sin embargo, por un determinismo subyacente —no el crudo determinismo mecánico del siglo XVIII, sino un determinismo dialéctico—. Como apunta Ilya Prigogine, la idea de una historia de la naturaleza como parte integral del materialismo fue planteada por Marx y, más detalladamente, por Engels. Los desarrollos contemporáneos en la Física, el descubrimiento del papel constructivo desempeñado por la irreversibilidad, han planteado en las ciencias naturales una pregunta que ya se habían hecho los materialistas hace tiempo. Para ellos, comprender la naturaleza significaba comprender su capacidad para producir al ser humano y sus sociedades.

No obstante, todos estos hallazgos de la Física actual, que a través de sus vulgarizaciones pueden avalar las leyes de la dialéctica, también pue-

den servir como soporte a cualquier especulación idealista. Así ha sucedido con la obra de Fritjof Capra *El Tao de la Física*, que se dedica a explorar los paralelismos entre la Física moderna y el misticismo oriental. Para los seguidores de la Nueva Era (*New Age*), el misticismo oriental proporciona un coherente y hermoso marco filosófico al que pueden acomodarse nuestras más avanzadas teorías del mundo físico. A los seguidores de esta corriente, que son, en general, occidentales de buena posición económica, les gusta citar la obra de Ilya Prigogine como la base científica de su esperanza de transformación. De esta manera, la teoría del físico ruso parece explicar el mecanismo para la «creación de un nuevo orden» mediante perturbaciones al azar, aunque ese nuevo orden esperado por los seguidores de la Nueva Era nada tiene que ver con el nuevo orden social que deseaba Marx. Como vemos, la dialéctica, desprovista del materialismo, puede seguir sirviendo de soporte a teorías idealistas, como lo hiciera en la obra de Hegel.

¿Qué es el materialismo dialéctico?

En los dos apartados anteriores hemos hablado de las concepciones materialistas del universo y de la dialéctica como ley. En este sentido, podríamos considerar que el materialismo dialéctico o «filosofía» del marxismo sería el resultado de un cruce entre dos corrientes de pensamiento burguesas: el materialismo mecanicista de la Ilustración y la dialéctica idealista de Hegel. El mecanicismo de la primera, que es incompatible con la dialéctica, y el idealismo de la segunda, que lo es también con el materialismo, habrían sido rechazados como tales por el marxismo, al considerarlos metafísicos e idealistas, procediendo, tanto Marx como Engels, a una reelaboración de ambas teorías. Esta reelaboración dio como resultado, en palabras de Engels, una «visión del mundo». No obstante, como ya hemos señalado con anterioridad, mientras que el trabajo teórico de Marx se centró en el estudio de la sociedad, fue Engels quien se encargó de dar cuerpo al materialismo dialéctico fundándolo en una pretendida «dialéctica de la naturaleza» bajo la suposición de que en ella tienen que gobernar las mismas leyes que rigen la historia de las sociedades humanas.

Friedrich Engels nació el 28 de noviembre de 1820 en Barmen, donde su padre poseía una fábrica textil. Cursó sus estudios en Barmen y

Eberfeld y luego pasó dos años en Manchester, donde pudo observar la miseria de la clase obrera, que describe en su libro *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845). Sus análisis se unen a los de Karl Marx, al que conoce en París en agosto de 1844, participando en la redacción del *Manifiesto del Partido Comunista* (1848).

Su empleo en Manchester, en una empresa financiada por su padre, le permitió ayudar materialmente a Marx, con el que mantuvo una estrecha vinculación trabajando conjuntamente en el plano teórico y en la actividad militante. Junto con su compañero participó en los trabajos de la Primera Internacional y publicó una serie de obras como el *Anti-Dühring*, donde criticaba los puntos de vista del profesor Karl Eugen Dühring y que constituirá una exposición sistemática de los problemas filosóficos y científicos que Marx no había tratado.

En la *Dialéctica de la naturaleza* (inacabada y publicada en la URSS en 1925), Engels extrae de los resultados de las ciencias naturales de su tiempo la afirmación de que la naturaleza obedece a leyes dialécticas. El materialismo dialéctico se convertía así en una concepción total del mundo, sobre la que cabe la pregunta de hasta qué punto permanecía fiel a la idea marxista del «fin de la filosofía».

A la muerte de Marx, en 1883, Engels le sustituyó en su papel teórico y político. Publicó el libro II de *El capital*, y desempeñó una función muy importante en la dirección de la Segunda Internacional. En *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* (1884), utilizó los trabajos del antropólogo Lewis Morgan para desarrollar la concepción materialista sobre el origen de las clases y el Estado. Murió el 5 de agosto de 1895.

Para el amigo y colaborador de Marx, las teorías centrales del materialismo dialéctico se presentan como leyes científicas de un tipo completamente general, que gobiernan tanto la naturaleza como la sociedad y el pensamiento. No obstante, hemos de recordar que fue Plejánov,¹⁷ en un

17 Gueorgui Plejánov (1856-1918) fue el introductor del marxismo en Rusia y uno de los fundadores del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia (POSDR), al que perteneció Lenin. Divulgador del materialismo histórico, participó en la fundación de la Segunda Internacional y lideró durante un tiempo la fracción menchevique del partido, opuesta a la bolchevique encabezada por Lenin. Durante la Primera Guerra Mundial adoptó la posición más reformista del socialismo al adherirse a la causa aliada. Volvió a Rusia tras la Revolución de febrero de 1917.

ensayo publicado 1891 con motivo del sesenta aniversario de la muerte de Hegel, quien comenzó a llamar a la sistematización de Engels *materialismo dialéctico*.¹⁸ Un año antes, en una carta a su amigo Joseph Bloch, Engels (*OEME*, vol. III: 514) había denominado por primera vez a la teoría de la Historia que habían elaborado Marx y él mismo *materialismo histórico*, expresión que repitió en el prólogo a la edición inglesa de su folleto *Del socialismo utópico al socialismo científico* (1892). Sólo desde entonces, y muerto ya Marx, quedaron consagrados estos dos términos.

El materialismo dialéctico ejerció una poderosa seducción en el seno de la Segunda Internacional y, después de la Revolución rusa, se hizo esencial en la ortodoxia de los partidos comunistas. El materialismo dialéctico parte de dos premisas fundamentales: una, que la moderna concepción científica del mundo sólo puede asentarse en la aceptación del movimiento, la mutación y el desarrollo como principio fundamental del ser y del saber; y dos, que es imposible comprender de modo cabal el concepto de desarrollo sin admitir la concatenación, interdependencia e interacción de los fenómenos.

La idea de cambio y desarrollo como principio del conocimiento y de la ciencia se fue abriendo camino a lo largo de toda la historia del pensamiento humano, en lucha con las ideas de permanencia e inmutabilidad de las cosas. Durante siglos lo esencial para las personas de distintas culturas era la continuidad de lo existente, la conservación de lo que había, la impermutabilidad de las estructuras y creencias elaboradas por sus antepasados. Sólo se admitía la validez del cambio como ciclo cósmico repetitivo en el que las cosas podían cambiar para volver a ser las mismas. Es sólo a fines del siglo XVIII cuando empiezan a penetrar con firmeza en la ciencia y la filosofía las ideas de desarrollo y progreso.

Lo mismo vino a suceder con la idea de interdependencia de los fenómenos. En el pasado la creencia más generalizada era que los fenómenos y las cosas no guardaban, en la mayor parte de los casos, relación entre sí.

18 Plejánov, en su obra *La concepción materialista de la historia*, nos dice: «Explicando la actividad del ser social por sus necesidades y por los medios y modos de satisfacer las existentes hoy, el materialismo dialéctico por primera vez confiere a la ciencia social el “rigor” del que tan frecuentemente se vanagloria su hermana, la ciencia de la naturaleza. Puede decirse, a su vez, que la ciencia social se convierte en una ciencia natural [...]» (1973: 27).

Sin embargo, con la afirmación del pensamiento científico se impuso, al menos en muchas áreas del conocimiento, que en el mundo no hay fenómenos absolutamente aislados: cada uno está condicionado por otros. Para comprender justamente cualquier fenómeno es preciso considerarlo en conexión con otros, conocer su origen y su desarrollo ulterior.

Sobre estas premisas descansan las leyes de la dialéctica que, según Engels (*OME*, vol. 46: 49), rigen en todas partes y abarcan todos los aspectos de la realidad:

Las leyes de la dialéctica se extraen, por tanto, de la historia de la naturaleza y de la historia de la sociedad humana. Dichas leyes no son, en efecto, otra cosa que las leyes más generales de estas dos fases del desarrollo histórico y del mismo pensamiento. Y se reducen, en lo fundamental, a tres: Ley del trueque de la cantidad en cualidad, y viceversa; ley de la penetración de los contrarios; y ley de la negación de la negación.

La primera nos advierte que la verdad no consiste simplemente en afirmar que todo se desarrolla, sino en comprender científicamente el mecanismo de este desarrollo. En ese sentido, su peculiaridad distintiva es entender el desarrollo como un proceso de desaparición de lo viejo y surgimiento de lo nuevo. Este proceso es el que queda argumentado en la ley de la transformación de los cambios cuantitativos en cualitativos, y viceversa. Podemos apreciar su validez en fenómenos que nos rodean en todos los órdenes de la vida. A 99 grados el agua está muy caliente y a punto de hervir; a 100 grados el calor que nosotros podemos apreciar es prácticamente el mismo, pero ese grado de más convierte el agua en vapor, y ésta cambia de estado. La cantidad ha cambiado la cualidad, y no es lo mismo vapor que agua.

La cualidad está vinculada a la estructura de la cosa analizada, es decir, a una determinada forma de organización de los elementos y propiedades que la componen. Así pues, la cualidad está unida inseparablemente a cierta cantidad. La diferencia esencial entre la cantidad y la cualidad consiste en que se pueden modificar algunas propiedades cuantitativas sin que la cosa sufra cambios considerables. Sin embargo, esto sólo ocurre hasta unos límites determinados, e incluso, a veces, rebasarlos de manera mínima implica un cambio cualitativo de la cosa.

Los cambios cuantitativos se efectúan continua y gradualmente, mientras que los cambios cualitativos tienen lugar en forma de soluciones

de continuidad. Esto significa que el cambio puede darse como producto de una lenta evolución o se puede producir como un salto brusco. La transformación de los cambios cuantitativos en cualitativos va acompañada también de un proceso inverso: la nueva cualidad engendra nuevos cambios cuantitativos.

La naturaleza nos ofrece multitud de casos en los que los saltos de un estado cualitativo a otro se efectúan de forma muy rápida. Por ejemplo: las combinaciones químicas. Al mismo tiempo, nos encontramos con transformaciones cualitativas muy lentas en procesos tales como la evolución entre las diferentes especies de seres vivos.

Las formas del salto dependen no sólo de la naturaleza del objeto, sino también de las condiciones en que se encuentra. Así, en las condiciones propias de la radiactividad natural, la desintegración de algunas sustancias —por ejemplo, del uranio— transcurre con extraordinaria lentitud: el período de semidesintegración equivale a miles de millones de años. Pero, gracias a la reacción en cadena, ese mismo proceso de desintegración es instantáneo al estallar una bomba atómica.

La comprensión de la segunda ley resulta más dificultosa. Según ésta, a todas las cosas y procesos les son inherentes contradicciones internas, lo cual constituye precisamente la fuente y la fuerza motriz de su desarrollo. La contradicción interna es una propiedad inalienable de la estructura de todo objeto y de todo proceso. Por ejemplo, un ser vivo es la unidad de la identidad y la diferencia, tanto porque es semejante y no semejante a otros seres vivos como porque, al realizar el proceso de su vida, se niega a sí mismo, o sea, hablando simplemente, marcha al encuentro de su fin, de su muerte.

Pero el condicionamiento mutuo de los contrarios no es más que una peculiaridad de la contradicción dialéctica. Otro aspecto inalienable de ella es la negación recíproca. Precisamente porque los aspectos de un todo único son contrarios, se encuentran en un estado no sólo de interrelación, sino también de exclusión. Esto se expresa de modo gráfico con el concepto de *lucha de los contrarios*. Es esta lucha de los contrarios la fuerza motriz, la fuente del desarrollo.

En una serie de casos, sobre todo en la vida social y, en parte, en la naturaleza orgánica, esta exclusión mutua de los contrarios tiene un carác-

ter que expresa con exactitud el término *lucha*, mientras que en otros este término debe ser entendido de un modo metafórico para ayudar a comprender el fenómeno. Esta ley explica el desarrollo como automovimiento, ya que el mundo cambia no a consecuencia de causas externas a él, sino en virtud de las leyes del movimiento de la materia misma.

Al analizar la transformación de los cambios cuantitativos en cualitativos o la lucha de los contrarios, hemos visto ya que la negación desempeña un papel sustancial en el proceso de desarrollo. Sin la negación no podría surgir nada nuevo. Esto nos permite explicarnos la tercera ley de la dialéctica.

En la acepción habitual, el concepto de *negación* significa decir *no*, rechazar algo; pero la dialéctica lo considera como un aspecto del desarrollo: por eso tiene un sentido incomparablemente más profundo que en el uso corriente de la palabra. «Negar, en dialéctica —señalaba Engels—, no significa simplemente decir *no*, o declarar inexistente una cosa, o destruirla de cualquier modo» (*OME*, vol. 35: 144), ya que la negación dialéctica se caracteriza por ser el nexo de lo nuevo con lo viejo. Esto quiere decir que lo precedente se niega y se conserva al mismo tiempo, aunque todo lo que se conserva del peldaño anterior pasa al siguiente sustancialmente transformado.

La negación de la negación aparece precisamente como síntesis de todo el desarrollo precedente, como síntesis de formas contrarias, que supera y resuelve la contradicción entre ellas. Esta ley, con su acción, provoca que el cambio no pueda representarse de forma lineal, siendo más correcta una representación en espiral, en la que cada uno de sus círculos significaría un estado más desarrollado que el anterior.

Este proceso es presentado a menudo, de modo simplificado, en los siguientes términos: *tesis* (punto de partida del desarrollo), *antítesis* (primera negación) y *síntesis* (segunda negación), quedando resumida en esta tríada la esencia del desarrollo. Ahora bien, esto no deja de ser una simplificación, ya que la dialéctica materialista no impone ningún esquema y lo que pretende es orientar en el estudio de la realidad.

El carácter dialéctico del desarrollo se manifiesta, por ejemplo, en el progreso del conocimiento de las realidades físicas. Al estudiar la naturaleza de la luz, se adelantó en primer lugar la idea de que era un flujo de corpúsculos luminosos, de partículas. Más tarde apareció la teoría ondulatoria.

ria, opuesta a la primera. La Física del siglo XX fue capaz de realizar la síntesis al considerar la luz como la unidad de propiedades corpusculares y ondulatorias. La naturaleza nos ofrece muchos ejemplos, pero esto no es óbice para que el materialismo dialéctico sea asumido por muchos marxistas como una parte no esencial, y ni siquiera válida, de la teoría.

¿Era Engels marxista?

Friedrich Engels se ha enfrentado desde su fallecimiento a un problema de incompreensión manifiesta en el ámbito del marxismo. Habiendo sobrevivido a Marx en más de una década y convertido en albacea de su legado teórico en un momento crucial de la gestación de los partidos socialistas, sus últimas producciones ejercieron una controvertida influencia en ellos. Esto, sin duda, se ha debido al papel que se le atribuyó desde un principio en la génesis de la teoría. Mientras que para algunos compartía con Marx, en plano de igualdad, el mérito de haber sido su creador, para otros su participación en la empresa no pasó de ser la de un inteligente colaborador y buen amigo, siendo una de sus principales contribuciones haber sostenido económicamente al pensador de Tréveris en los momentos difíciles.¹⁹ Sin olvidarnos de aquellos que consideran que su influencia en el marxismo teórico y en el movimiento obrero ha llegado a ser nefasta.

Buena parte de estas acusaciones guardan relación con sus planteamientos sobre el materialismo dialéctico. Está bastante difundida la acusación de que Engels —y después de él Lenin y los soviéticos—, al concebir una filosofía de la materia, cayó en un planteamiento metafísico-idealista que habría sido expresamente rechazado por Marx.

La suposición de Engels sobre una dialéctica de la naturaleza les ha parecido a muchos críticos, desde Lukács hasta Sartre, categóricamente erró-

19 De esta idea es en parte responsable el propio Engels, ya que, haciendo gala de una modestia exagerada, pregonó a los cuatro vientos la superioridad intelectual de Marx. Es muy conocida la nota que figura en su *Feuerbach*: «Últimamente se ha aludido con insistencia a mi participación en esta teoría; no puedo, pues, por menos de decir aquí algunas palabras para poner en claro este punto. Que antes y durante los cuarenta años de mi colaboración con Marx tuve una cierta parte independiente en la fundamentación, y sobre todo en la elaboración de la teoría, es cosa que ni yo mismo puedo negar. Pero la parte más considerable de las principales ideas directrices, particularmente en el terreno económico e histórico, y en especial en la formulación nítida y definitiva, corresponde a Marx» (*OEME*, vol. III: 380).

nea, en la medida en que leyes como la contradicción y la negación sólo tienen sentido en el reino de lo humano. Estos críticos no niegan que la ciencia que estudia la naturaleza pueda ser dialéctica; de lo que se trata es de si puede haber una dialéctica en la naturaleza. Según dichos críticos, puede haber polaridades dialécticas y oposiciones, pero no «razón» dialéctica.

Es cierto que en la creación del materialismo dialéctico la parte más importante le corresponde a Engels. Cronológicamente, estructuró estas teorías con posterioridad a la elaboración del materialismo histórico, pensado principalmente por Marx, motivo por el que surge inevitablemente la cuestión de si el llamado materialismo dialéctico expresa una manera de interpretar la realidad que pudo aceptar Marx. Engels, al extrapolar la dialéctica marxiana en la que el sujeto es el hombre a la realidad no humana, a la materia en sí, ¿traicionó el pensamiento de Marx?

Los primeros que se encargaron de exaltar la figura de Engels como cofundador del marxismo convirtiendo sus ideas y las de Marx en indisolubles fueron los partidos socialdemócratas en vísperas de la Primera Guerra Mundial, fundamentalmente el alemán, que hizo del *Anti-Dühring*, obra de Engels, la «vulgata» de todo el movimiento. Tras la Revolución rusa les tocó a los soviéticos recoger el relevo en esa tarea, convirtiendo sus obras en parte sustancial de su propia ideología y dándonos una imagen hagiográfica del revolucionario que ha perdurado hasta hace algunos años.

No obstante, el cuestionamiento de sus ideas también comenzó pronto. El primero en denunciar una divergencia radical entre el humanismo de Marx y el positivismo cientifista de Engels fue el filósofo polaco Brzozowski, en su estudio *Anti-Engels*, publicado en 1910; aunque no encontró un eco especial, pronto la acusación se extendió y fue durante la década de los veinte, en un momento de efervescencia de la lucha teórica y práctica del movimiento obrero, cuando aparecieron las primeras críticas consistentes sobre la relevancia del aporte engelsiano a la teoría marxista. Lukács en su *Historia y consciencia de clase*, publicada en 1924, introduce las primeras dudas en una nota a pie de página,²⁰ exagerada por muchos

20 Lukács ([1924] 1969: 5) apunta que «Los equívocos dimanantes de la exposición engelsiana de la dialéctica se deben esencialmente a que Engels —siguiendo el mal ejemplo de Hegel— amplía el método dialéctico también al conocimiento de la naturaleza [...]. Desgraciadamente, carezco en estas páginas de la posibilidad de discutir detalladamente estas cuestiones».

desde su aparición. El joven pensador húngaro estaba empeñado en una abierta lucha con la corriente socialdemócrata y con la interpretación que ésta había hecho de la teoría marxista. En tal contexto, deslizó la idea de que esos errores tenían su origen en una incorrecta comprensión por parte de Engels de la dialéctica, dejando así de lado las responsabilidades en el asunto de la indiscutida figura de Marx.

Lukács reprochaba a Engels buscar una dialéctica uniforme que vinculara la historia humana a la historia natural, error en el que habría caído bajo el influjo preponderante en su tiempo de la obra de Darwin y de la teoría evolucionista, oscureciendo la auténtica dialéctica marxista, que se da, sólo en la historia humana, entre el sujeto y el objeto. La obra del húngaro, que era muy crítica con la visión imperante en el medio socialdemócrata, molestó de rebote a los dirigentes de la Tercera Internacional, educados la mayoría bajo los mismos presupuestos, que a partir de ese momento cerraron filas no sólo para defender la cientificidad de la teoría, sino también la inextricable unión de Marx y Engels en su gestación.

Cuando apareció la obra de Lukács, en la Unión Soviética el estalinismo, que se había hecho con la dirección del partido, estaba a punto de poner en marcha el Primer Plan Quinquenal. Urgía, pues, dar solidez teórica al experimento de construir el socialismo en un solo país. Fue entonces cuando comenzó a perfilarse la ideología del nuevo régimen. Echando mano del concepto de *materialismo dialéctico*, los teóricos del sistema soviético se aprestaron a encorsetar las ideas de Marx, Engels y Lenin en una estrecha y escolástica cosmovisión, al tiempo que asociaban sus nombres, como tríada sagrada, a las grandezas y miserias del sistema.

Entretanto en Occidente se producía la paradoja de que las ideas apuntadas por Lukács para combatir la esclerosis de la socialdemocracia comenzaban a ser utilizadas por ésta para atacar el dogmatismo de los partidos comunistas estalinizados. En ese paquete de ideas iba, convenientemente deformada, la del «error» engelsiano, transformada ahora en que la estrechez de miras del viejo Engels poco tenía que ver con la grandeza ética y humanista del joven Marx. Así, mientras que en la URSS se publicaba en el año 1925 el manuscrito incompleto de Engels *Dialéctica de la naturaleza* para legitimar las simplificaciones de los manuales, en París veían la luz, tres años después, unos escritos de juventud de Marx que iban a conocer un enorme éxito bajo el nombre de *Manuscritos de economía y filosofía de 1844*.

Tras el paréntesis de la guerra, la división del mundo en bloques acentuó aún más el problema. El marxismo occidental, que pretendía a toda costa distanciarse del escolasticismo soviético en su búsqueda de responsabilidades sobre la génesis remota de aquél, terminó por exonerar a Marx y condenar a Engels. En 1956, Iring Fetscher (1974) publica un artículo titulado «De la filosofía del proletariado a la cosmovisión proletaria» en el que no dudaba en atribuir la paternidad de esta última a Engels. En la misma línea se movió *El marxismo soviético* de Herbert Marcuse, aparecido tres años más tarde, que supuso la consagración definitiva de la responsabilidad de Engels en la «codificación marxista soviética».²¹ La idea, convertida ya en un lugar común para el marxismo occidental, ha sido recogida con mayor o menor énfasis por buena parte de sus teóricos,²² viéndose también atrapado el bueno de Engels en el fuego cruzado de las polémicas habidas entre éstos,²³ hasta el punto de caer su obra bajo las más groseras críticas,²⁴ tan ridículas como las hiperbólicas alabanzas que le tributaron los soviéticos.

Marx y Engels están, evidentemente, de acuerdo en que la materia existe y subsiste por sí misma, en que está dotada de energía autónoma y dialéctica que se manifiesta bajo diversas formas evolutivas, en que la

21 En esa obra, Marcuse escribe: «La hipótesis marxista soviética de la dialéctica en una visión científica y universal del mundo ocasiona la división de la teoría marxista en materialismo dialéctico y materialismo histórico, siendo el último la extensión y la aplicación del primero al “estudio de la sociedad y de su historia”. La división hubiera estado desprovista de sentido para Marx, para quien el materialismo dialéctico era sinónimo del materialismo histórico» (1967: 148).

22 Entre otros, Sartre en *La crítica de la razón dialéctica*, y Colletti en «De Hegel a Marcuse», en *Ideología y sociedad*.

23 Una de las pocas cosas en las que está de acuerdo Thompson con Althusser, y Althusser con casi todo el mundo, es en negar validez a algunos pasajes de Engels, frente a un Marx para unos historicista y para otros científico. Ver Thompson (1981: 144-161) y Althusser (1967: 102-106).

24 Veamos uno de los últimos ejemplos de lo dicho en el discurso de Elster ([1986] 1991: 12): «Marx fue un genio, un fenómeno de la naturaleza. Engels, un escritor menor, prolífico, a veces pedante. Comenzó la tradición de codificar el pensamiento de Marx en un sistema total que prometía respuestas a todas las cuestiones [...]. Es un hecho de grandes proporciones tragicómicas que un tercio de la humanidad profese estas especulaciones ingenuas y propias de un aficionado como filosofía oficial [...]. Si comparamos los poderosos y complejos argumentos de *La ideología alemana* con los escritos contemporáneos de Engels sobre tópicos similares, es difícil responsabilizarle de algo más que una pequeña participación».

materia viva puede generarse espontáneamente de la inorgánica y, por fin, en que las especies evolucionan progresiva y ascendentemente por sí mismas hasta el hombre inclusive. Contra cualquier tipo de espiritualismo, Marx y Engels de común acuerdo establecen la autosuficiencia de la naturaleza material.

Marx (OME, vol. 5: 386) escribe en los *Manuscritos de 1844*: «Dar una base a la vida y otra a la Ciencia es, de antemano, una mentira [...]. La misma Historia es una parte real de la Historia natural, del proceso en que la Naturaleza se hace hombre. En un futuro, la Ciencia de la naturaleza será la Ciencia del hombre, y a la vez se hallará subsumida bajo ésta: no habrá más que una Ciencia». La profesión de materialismo ontológico que hace Marx en este texto no puede ser más evidente y podría corroborarse con otros muchos en todas las épocas de su vida.

De hecho, Marx conoció y aprobó antes de publicarse todo el *Anti-Dühring* de Engels, libro en el que ya se exponen los planteamientos naturalistas científicos que luego desarrollará con más datos en la *Dialéctica de la naturaleza* y que darán cuerpo al materialismo dialéctico. En el prólogo de la mencionada obra (OME, vol. 35: 7), Engels nos dice: «Quiero hacer observar incidentalmente lo que sigue: como el punto de vista aquí desarrollado ha sido en su máxima parte fundado y desarrollado por Marx, y en su mínima parte por mí, era obvio entre nosotros que esta exposición mía no podía realizarse sin ponerse en su conocimiento. Le leí el manuscrito completo antes de llevarlo a la imprenta».

Como se ve por estas frases, Engels afirma taxativamente que la aplicación del método dialéctico hegeliano al estudio y exposición de la naturaleza y de la historia habría sido empresa común a los dos pensadores. Por otra parte, si Marx hubiera encontrado algo en el pensamiento de Engels que contradijera o mistificara, en lo sustancial, su propio pensamiento lo habría rechazado enérgicamente.

Los que opinan que existe disparidad y contradicción entre materialismo dialéctico y materialismo histórico se apoyan —entre otros argumentos— en que la *Dialéctica de la naturaleza* fue pensada y redactada por Engels con independencia de Marx y después de su muerte. Pero esto dista mucho de ser exacto. La correspondencia entre Marx y Engels revela que Engels la preparaba desde 1873 —diez años antes de la muerte de Marx—, que le expuso todo su proyecto general (carta de 30 de mayo de 1873),

que frecuentemente comunicaba a Marx cuanto pensaba, e incluso le enviaba borradores enteros, y que varios de los capítulos fueron completamente redactados antes de 1883, fecha del fallecimiento de Marx. En los manuscritos originales de esta obra se encuentran anotaciones de su puño y letra, lo que certifica que asesoró a Engels en la redacción de su libro sobre la materia y la dialéctica, argumento suficiente para invalidar las frecuentes acusaciones de un Engels no marxista en este aspecto de la teoría. Por otra parte, y como hemos podido ver, ya en sus escritos de juventud, Marx se muestra partidario de esa teoría. Desde sus testimonios más tempranos hasta sus obras de madurez podemos rastrear vestigios de un pensamiento coherente con una filosofía dialéctica que explicase naturaleza e historia. Es cierto que él no profundizó en ese aspecto, dedicándose de manera absorbente a otros temas, pero nunca discrepó de Engels en que la dialéctica en la materia pudiera ser considerada como antecedente de la dialéctica en la historia.

Por todo ello, la presentación del pensamiento de Marx y Engels partiendo del materialismo dialéctico y continuando con el materialismo histórico parece que es oportuna y justa, lo que no significa que no pueda exponerse dicho pensamiento dándole otra estructura de conjunto.

EL MATERIALISMO HISTÓRICO

La historia de la humanidad es...

El ser humano lleva millones de años haciendo historia, pero solamente unos dos mil reflexionando sobre ella, nos dice George Novack, un marxista americano que militó desde la década de 1930 en las filas del trotskismo y que llegó a ser secretario personal de Trotski. Novack, que fue también miembro del llamado Secretariado Unificado de la IV Internacional, escribió numerosos textos de divulgación. En su obra *Para comprender la historia* nos explica como la conciencia histórica es uno de los grandes logros del pensamiento humano y va pareja al desarrollo material:

Una ciencia de la historia capaz de determinar las leyes que rigen nuestras actividades colectivas a través de las épocas es una adquisición relativamente reciente. A los pueblos primitivos [...] la misma idea de avance histórico de una etapa a la siguiente les es desconocida [...]. Su conciencia colectiva no ha alcanzado el punto en el que aparece un criterio histórico o una comprensión sociológica.

Tener sentido de la historia es un requisito previo para elaborar una ciencia de la historia [...]. Los primeros intentos de obtener una visión de conjunto de la larga marcha de la historia humana, estudiar sus causas y establecer sus sucesivas etapas fueron realizados hace dos mil quinientos años. Esta tarea, como tantas otras en el campo teórico, fue emprendida originariamente por los griegos (Novack, 1975: 17-18).

Como nos dice el autor americano, las primeras manifestaciones en Occidente de la Historia, concebida como un relato literario del pasado pero expuesto de modo razonado y basado en hechos más o menos rigurosos, se dieron en la Grecia del siglo V (a. d. n. e.), y se sigue considerando a Heródoto y Tucídides como los padres de esta nueva forma de saber.

Durante siglos, la Historia ha servido para justificar al poder, y las reflexiones más filosóficas a propósito de su sentido se limitaban a decirnos que la historia de la humanidad era la de su salvación espiritual o que su devenir era cíclico y ningún progreso sustancial se podía esperar del cambio histórico.

Entre los cultivadores de la primera corriente ninguno tuvo tanta repercusión como la alcanzada por el obispo de la ciudad africana de Hipona, Aurelio Agustín (354-430), conocido en el santoral como San Agustín. Su trabajo principal, y con el que queda fundada la visión teológica de la Historia, es *De civitate Dei* (*La ciudad de Dios*), dada a conocer entre los años 413 y 436.

La interpretación del pasado y del presente que ofrece Agustín es rigurosamente teológica. Agrupa el pasado en seis edades que comienzan por Adán, hasta llegar a la sexta, que inició Jesucristo y que durará hasta el fin de los siglos. La séptima y eterna se abrirá con el Juicio Final. Toda la historia es un combate entre el Bien y el Mal, y la decadencia de la *civitas terrae* (Roma), que Agustín contempló en vida, sería el castigo divino por los pecados del Imperio. Correspondería, pues, establecer la *civitas Dei*, donde desaparecerán los vicios y se cumplirá la voluntad divina, que en definitiva propaga y defiende el cristianismo ortodoxo a través de su Iglesia.

El filósofo italiano Giambattista Vico (1668-1744), autor de *La ciencia nueva* (1725), es posiblemente el más conocido defensor de la teoría cíclica. Aunque sus planteamientos suponen un avance respecto a los de Agustín de Hipona, ya que afirmaba que el hombre sólo puede acceder a la verdad mediante el conocimiento de su historia, sus ideas sobre el *corso* ('avance') y *ricorso* ('retroceso') del devenir humano condenan a la historia a un constante fluir sin progreso.

Respecto a estas posturas, las teorías de Hegel sobre la historia supusieron, en algunos aspectos, un aporte sustancial. Hegel enfocaba todos los fenómenos históricos desde el punto de vista de su evolución, y concebía la historia como un proceso racional con una lógica interna que se desenvolvía de acuerdo a leyes definidas por la dialéctica; por lo tanto, era descifrable por la razón humana, como ya había sostenido Vico.

Cada una de las etapas de ese proceso era un producto necesario de las circunstancias de su tiempo y lugar, y cada uno de los elementos esen-

ciales de cada etapa se aglutinaba como componente de un todo unificado que expresaba el principio dominante de su era. Todas y cada una de esas etapas realizaban su propia contribución al avance de la humanidad.

Pero en ese devenir del proceso, el curso y el resultado de la historia estaban —para el filósofo— determinados por necesidades internas, independientes de la voluntad y la conciencia de cualquiera de sus agentes institucionales o personales. Por eso, podríamos decir que en la teoría hegeliana el individuo propone... y la Idea dispone. El resultado de la historia, su finalidad, según Hegel, sería el crecimiento de la libertad racional.

Este método de interpretación aparecía como mucho más correcto, generalizador y profundo que el de cualquiera de sus predecesores. Sin embargo, adolecía de ser incurablemente idealista, ya que libertad personal se realizaba solamente por el desarrollo dialéctico de la Idea Absoluta. Tal lógica de la historia era una versión intelectualizada del Dios que dirige el universo, en la que la historia humana es la realización de su designio; en este caso, la libertad humana concebida como la derrota de ideas falsas e inadecuadas.

Marx y Engels, que partieron de los planteamientos hegelianos, concederán a la historia un papel fundamental dentro de su teoría, descubriendo las leyes que explican la evolución de las sociedades y desentrañando la lógica que rige los procesos históricos. «Reconocemos solamente una ciencia —dirán en *La ideología alemana* ([1846] 1970: 676)—, la ciencia de la Historia».

Para ellos, la historia de la humanidad es una cadena de generaciones, culturas, civilizaciones y épocas que se sustituyen unas a otras. Pero la experiencia de los pueblos enseña que la historia tiene su lógica objetiva, es decir, una concatenación consecuente de acontecimientos y períodos que no responden a un plan divino ni a la conciencia y voluntad de los grandes hombres.

Marx y Engels conciben la historia como el resultado de las acciones colectivas de las multitudes, como el producto del esfuerzo de todos los humanos, que se ha desarrollado durante largos períodos de tiempo en el marco de las capacidades productivas que han recibido y ampliado, dentro de los modos de producción que han creado, vigorizado y revolucionado. Para el marxismo la lógica de la historia, en definitiva, hay que buscarla en la evolución material de las sociedades.

No son las elites sino el conjunto de los seres humanos los que han sustentado la historia, la han orientado en los momentos críticos y han permitido el progreso de la humanidad paso a paso. Tampoco las ideas preconcebidas han generado la historia ni han guiado su curso. Los sistemas sociales no han sido contruidos por arquitectos, plano en mano, sino que han sido las formaciones socioeconómicas las que han surgido del desarrollo de fuerzas productivas disponibles en cada período.

Así, el materialismo histórico parte de unos principios básicos: el ser humano conoce el mundo dentro del proceso del trabajo, no lo conoce más que al transformarlo. Pero ese proceso no es individual sino social, y no es meramente temporal sino histórico. Por eso toda la historia de la humanidad está condicionada por la forma en que los individuos producen y reproducen sus medios de existencia, y se nos presenta como una sucesión de modos de producción.

Esto significa que en la historia no han existido generaciones ni pueblos que hayan podido elegir el modo de vida a su gusto y voluntad, sin considerar las condiciones materiales que han heredado en gran medida de la vieja sociedad. Por eso, en el proceso de su actividad se establece un encadenamiento de acontecimientos, unas relaciones conjuntas y unas direcciones del desarrollo que no dependen de los objetivos de cada uno de sus miembros. Es más, nunca llegan a ser comprendidos en su totalidad por los individuos, ya que estos procesos son el resultado común de la actividad de una multitud de sujetos con infinita diversidad de voluntades y aspiraciones. Sólo conociendo la leyes que rigen la historia, desentrañando sus mecanismos, podemos llegar a entender los grandes trazos del devenir colectivo.

Con tales presupuestos y desde finales del siglo XIX muchos han sido los historiadores marxistas que han contribuido a renovar la ciencia histórica a partir de estas premisas fundamentales. Los mismos fundadores del marxismo hicieron incursiones en el terreno de la Historia. Engels es autor de un opúsculo, *La guerra campesina en Alemania* ([1850] 1981); pero, tal vez, uno de los primeros en consagrar sus esfuerzos al estudio de la historia a la luz de la teoría del materialismo histórico fuera Franz Mehring, compañero de Marx, miembro de la socialdemocracia alemana y fundador en su vejez del KPD (Partido Comunista de Alemania). De Mehring aún podemos leer con aprovechamiento su magnífica biografía de Marx

([1918] 1973) y algunas otras obras que no han perdido su frescura. Otros líderes del socialismo de primera hora lo imitaron; así, Karl Kautsky, albacea intelectual con Engels de los manuscritos de Marx, escribió una obra titulada *Los orígenes y fundamentos del cristianismo* ([1908] 1974), estudio bien documentado sobre los orígenes de esa doctrina; y en Francia, ya en vísperas de la Primera Guerra Mundial, el socialista Jean Jaurès, profesor de Filosofía, editó una gran obra titulada *Histoire socialiste de la Révolution française* ([1901-1904] 1969).

Pero insistimos en que han sido muchos los marxistas que, dedicados a la investigación histórica, han contribuido a reorientar sus presupuestos y metodología al prestar atención a los fenómenos económicos y sociales, que a comienzos de siglo XX apenas se estudiaban, e indagar sobre aspectos tenidos por marginales en la Historia académica.

En la segunda mitad del siglo XX los estudios de Hobsbawm sobre el bandolerismo sirvieron para descubrirnos una manifestación de la lucha de clases en la que esos «rebeldes primitivos» (1968), que eran los fuera de la ley, tomaban partido por los más débiles. Los trabajos de Thompson sobre los orígenes de la clase obrera ([1963] 1977) nos pusieron en antecedentes sobre el nacimiento de los modernos conflictos sociales al calor de la revolución industrial. El análisis que hizo Antal del arte florentino en el siglo XIV ([1947] 1989) nos reveló los entramados de las luchas sociales y su reflejo en el arte. A estos temas tan variados podríamos añadir, más recientemente y a modo de ejemplo, las aportaciones del norteamericano Darnton en el campo de la Historia de las mentalidades, donde, utilizando materiales tan curiosos como el relato de una matanza de gatos (1987) llevada a cabo por los trabajadores de una imprenta en el siglo XVII, nos descubre como un hecho históricamente intrascendente puede ser objeto de análisis para conocer las condiciones laborales de la época y el resentimiento que generaban.

¿Estamos al final de la historia?

La renovación historiográfica que ha supuesto el marxismo en los estudios de esta disciplina no es lo más importante de su concepción de la historia, sino la interpretación que hace de ella para poder explicar la evolución de la humanidad. El historicismo marxista ha permitido dilucidar

la esencia de fenómenos sociales tan complejos como el Estado, las clases u otros, y prever el carácter históricamente transitorio del capitalismo. Por eso, el historicismo y la Historia misma se han convertido en uno de los principales campos de batalla de la confrontación ideológica en los últimos decenios.

Uno de los mayores ataques al método historicista, y en particular al historicismo marxista, fue formulado por el pensador austríaco Karl Popper en su obra *Miseria del historicismo* ([1957] 1973). El blanco principal de su crítica es la Historia concebida como una ciencia social con posibilidades de predecir el devenir de su objeto de estudio: los procesos históricos. Para el filósofo vienés, tanto Hegel como Marx son culpables de una visión nociva y equivocada en la que la historia tiene una lógica y un significado que, si llegan a ser dominados, pueden utilizarse desde el presente para construir el futuro. Según este autor, las pretendidas «leyes de la historia» esgrimidas por el marxismo han ayudado a justificar y sostener el totalitarismo político, que él asocia con el historicismo.

Sobre el tema se volvió a la carga a finales de la década de los años setenta con enfoques aparentemente distintos, aunque en el fondo muy parecidos a los sostenidos por Popper. En este caso, el soporte a las críticas venía de la corriente de pensamiento posmoderna, y uno de sus principales voceros fue Jean-François Lyotard con su obra *La condición postmoderna* ([1979] 1989), un libro escrito por encargo del Gobierno de Quebec, en el que el autor nos anunciaba el fin de lo que él denomina *metanarrativas*, es decir, de las grandes interpretaciones generales de la historia, como la cristiana, la progresista liberal, el marxismo u otras.

Para Lyotard, la Historia, con mayúscula, es la metanarrativa cultural central de Occidente, una especulación «modernista» que hace que asignemos a acontecimientos fortuitos (los históricos) una trayectoria y una significación determinadas por las ideologías. Esta teoría comporta el rechazo de las periodizaciones y de las interpretaciones globales de la historia y exige la sustitución del *grand récit* de la Historia con mayúsculas —considerándolo de naturaleza legitimadora— por el *petit récit* de las historias con minúscula.

Para la corriente posmoderna todos los historiadores construyen el pasado como un objeto, su construcción está mediatizada por demandas ideológicas y se ofrece en forma de una narración, marcada ella misma por

sus reglas. Lo que equivale a reconocer que el historiador puede imaginar diversas realidades del pasado, y esto acaba simplemente con la posibilidad de inferir alguna utilidad social al saber histórico.

Pero, sin duda, el ataque último y más publicitado fue el que se produjo a raíz de la caída del Muro de Berlín. En el año 1990, Fukuyama, un norteamericano de origen japonés que trabajaba para el Departamento de Estado de los EE. UU. pronunció un conferencia que luego se convirtió en un artículo que terminó dando origen a un libro, titulado *El final de la historia y el último hombre* (1995). Las ideas vertidas en esa conferencia abrieron de nuevo la vieja polémica sobre la vigencia del marxismo. En esencia lo que decía, al hilo de los acontecimientos que se venían desarrollando en la URSS, era que lo que estaba sucediendo no suponía simplemente el final de la Guerra Fría o el ocaso de un determinado período de la historia de la posguerra, sino el final de la historia en sí; es decir, el último paso de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental, como forma final de las sociedades humanas.

Las críticas al marxismo en este caso no cuestionaban el historicismo, sino que se apoyaban en él. Según Fukuyama, la idea del progreso de la humanidad desde etapas primitivas hasta una sociedad, digamos, ideal, que ya había expresado Hegel, habría encontrado su plasmación última en el sistema económico capitalista y en la forma de gobierno liberal.

En este sentido, la interpretación de la historia marxista habría errado en sus presupuestos. No va a haber sociedad sin clases y nada podrá sustituir a la democracia parlamentaria, las ideologías se han agotado frente a esta realidad; por eso podemos decir que hemos llegado al final de la historia de la humanidad en su desarrollo espiritual y material.

La tesis no era nueva: el propio Hegel sostuvo que el Estado prusiano bajo el que él vivió era ya el fin de la historia evolutiva humana. Por otra parte, Marx (*OEME*, vol. I: 518-519) jamás consideró la sociedad sin clases como el fin de la historia, sino justo lo contrario: para él sólo la superación de esa fatal contradicción podía suponer el comienzo de la historia, ya que una humanidad sometida a la desigualdad social vive sumida en la «prehistoria», y sólo con la desaparición de ese tipo de desigualdad se puede abrir un horizonte auténticamente humano al progreso del hombre.

Las tesis de Fukuyama fueron desde el primer momento ampliamente difundidas por el mercado editorial como la interpretación «filosófica» de la desaparición de la URSS y la constatación evidente de los «errores» del marxismo. Las críticas que recibió su obra no procedieron únicamente del campo marxista, y los ulteriores acontecimientos han demostrado ampliamente la tozudez y persistencia de la «historia».

No obstante, nuestro autor, salió al paso de las críticas diciendo que había sido mal comprendido, y la única rectificación que admitió fue que la ciencia seguía progresando. Según Fukuyama, la biotecnología nos aportará en las dos generaciones venideras herramientas para un avance definitivo en el que la historia terminará del todo «porque habremos abolido a los seres humanos como tales. Entonces empezará una nueva historia posthumana [sic]» (Fukuyama, 1999).

Sus últimos trabajos versan sobre las amenazas que acechan a las sociedades occidentales y que identifica con la decadencia del matrimonio y de la familia tradicional como consecuencia de la píldora anticonceptiva y del trabajo de las mujeres; frente a ellas propugna, entre otras medidas restauradoras, el retorno a la religión. Ante estos argumentos, la reflexión sobre la historia y el devenir histórico tienen por delante un largo porvenir.

... la historia de la lucha de clases

Si aceptamos que la historia del hombre responde a una lógica implícita en el propio desarrollo de la humanidad, podremos preguntarnos qué es lo que impulsa ese cambio, contradictorio aunque continuo, que preside la evolución social. Para Mao Zedong la respuesta es clara: «Las clases luchan, unas clases salen victoriosas, otras quedan eliminadas. Así es la historia de la civilización de los últimos milenios. La interpretación de la historia desde este punto de vista es el materialismo histórico; desde el punto de vista contrario, el idealismo histórico» (*O.E.*, vol. IV: 445).

El que fuera líder de la Revolución china se ajusta en este extremo a la más pura ortodoxia marxista, pues para Marx el motor de la historia humana no es otro que la lucha de clases, tal y como lo expresara ya en el *Manifiesto del Partido Comunista* (*OME*, vol. 9: 136).

Mao Zedong, uno de los grandes iconos del marxismo durante el siglo XX, nació en 1893. Hijo de un campesino mediano propietario, estudió magisterio, carrera que apenas ejerció. Miembro fundador del Partido Comunista Chino, en 1921 se dedicó enteramente a las actividades revolucionarias. En 1927 los nacionalistas chinos comenzaron una despiadada persecución del PCCh; fue entonces cuando Mao se convirtió en líder de la guerrilla campesina que terminaría por controlar la inmensa provincia de Jiangxi. En 1934, y por presiones del ejército nacionalista, los comunistas chinos se vieron obligados a abandonar Jiangxi y a comenzar la llamada Larga Marcha, heroica expedición en la que el ejército rojo atravesó andando miles de kilómetros, perdiendo más de 100 000 hombres antes de llegar a bases más seguras.

Tras terminar victorioso la guerra civil, en 1949, Mao fue nombrado jefe de Gobierno de la recién nacida República Popular China, siendo conocido por sus fieles como el *Gran Timonel*. En 1965 instigó la llamada Revolución Cultural, que concluyó con la eliminación de la facción izquierdista del partido, encabezada por Lin-Biao; a partir de ese momento su prestigio declinó hasta su muerte, acaecida en 1976.

Enfrentado a la burocracia soviética en los años sesenta, a la que calificaba de revisionista, con su postura propició una división de las más importantes en el seno de los partidos comunistas de todo el mundo, que dio lugar a la aparición de partidos escindidos y autodenominados marxistas-leninistas (PC-ml). Sus postulados fueron también seguidos durante Mayo del 68 por numerosos grupúsculos de estudiantes y obreros que se reclamaban del maoísmo.

El maoísmo, aunque con algunos elementos originales que suponen la adaptación de las teorías clásicas a un país atrasado y agrario como era la China de la primera mitad del siglo XX, es básicamente una corriente que pretende ser ortodoxa dentro del marxismo revolucionario. Sus postulados dimanaban en lo fundamental de la obra de Mao, cuyos escritos no han conocido nunca una edición completa, como se hizo con los de Lenin o Marx. En el año 1968 el Gobierno chino impulsó la publicación en cinco volúmenes de sus *Obras escogidas*, que rápidamente fueron traducidas a casi todos los idiomas por el Instituto de Lenguas Extranjeras de Pekín.

Con la Revolución Cultural se popularizó el famoso *Libro Rojo*, recopilatorio de citas sobre los temas más variados, pero se interrumpió la

publicación de su obra completa y aún no se ha reanudado. Presumiblemente, deberemos esperar mucho tiempo antes de que se considere oportuno completarla, dada la situación política que se vive en China, donde Mao es hoy más conocido por su producción poética que por su obra política.

En ese conjunto de artículos, alocuciones, pequeños opúsculos, informes, etc., que son sus *Obras escogidas*, Mao se refiere con mucha frecuencia a la lucha de clases y a las contradicciones de clase para aludir a realidades y situaciones muy diversas, aunque no faltan referencias como ésta: «La despiadada explotación económica y la cruel opresión política de los campesinos por la clase terrateniente los forzaron durante siglos a alzarse en numerosas rebeliones contra la dominación de ésta. [...] Las luchas de clase del campesinado, los levantamientos campesinos y las guerras campesinas fueron la fuerza motriz real del desarrollo histórico de la sociedad feudal china» (*O. E.*, vol. II: 319). En esta cita nos volvemos a encontrar la consideración de la lucha de clases como motor del cambio histórico, aunque es verdad que en otros casos la misma expresión le sirve para designar una realidad concreta y puntual.

Esta aparente contradicción responde a que la lucha de clases dentro de la teoría marxista debe ser entendida como un concepto explicativo de los mecanismos que rigen el proceso de evolución histórica y social, pero también sirve para denominar el enfrentamiento multiforme de las clases opuestas en el seno de una sociedad jerarquizada y antagónica. La primera de las interpretaciones no es original de Marx, como el mismo Engels nos recuerda (*OEME*, vol. III: 86 y 387). Ya durante el siglo XIX, historiadores franceses como Thierry, Guizot, Mignet o Thiers consideraban que la lucha de clases era la clave de la historia de Francia, al menos desde la Edad Media. Lo mismo sucedía con economistas clásicos como Malthus, Mill, Ricardo y otros, que analizaron las clases que componían la sociedad de su tiempo y admitieron el antagonismo creciente entre ellas. Por tanto, podríamos decir que la idea de la lucha de clases es un «inventor» de los teóricos burgueses del siglo XIX, y no una contribución original del marxismo.

Según muestra el estudio y análisis sociohistórico, en todas las formaciones sociales antagónicas se ha registrado, con mayor o menor encono, el enfrentamiento entre clases. Desde el momento en que la produc-

ción de bienes y recursos comienza a basarse en la relación desigual de distintos grupos o estamentos se producen los primeros conflictos. Gracias al Papiro de Turín tenemos noticia de que en el 2100 (a. d. n. e.) ya se produjeron en el antiguo Egipto huelgas y plantés entre los obreros al servicio de un templo en la necrópolis de Tebas.

Por otra parte, el segundo de los usos que se da a la expresión, esas mil formas de enfrentamiento entre las clases, responde a que la lucha de clases no debe ser entendida, como vulgarmente se hace, como algo puntual que se concreta en una manifestación obrera o en una revuelta popular, ya que para el marxismo esa confrontación se da constantemente y tiene su reflejo en los campos más diversos.

La lucha de clases velada está siempre presente, puesto que los antagonismos sociales son insoslayables. Esa pugna latente entre las clases se expresa en conflictos parciales y fugaces, en ocasiones sin aparente sentido, como el caso al que hacíamos referencia en el apartado anterior, cuando en una fiesta unos obreros parisinos del siglo XVII mataron a los gatos del patrono. Ese hecho, que hoy nos resulta bárbaro y propio de gamberros, puede ser entendido como una manifestación de la lucha de clases en una sociedad más primitiva que la nuestra. En este sentido, los ejemplos se pueden multiplicar: el esclavo rompe sus herramientas; el siervo contamina el pozo del señor. A veces hay un atentado contra el amo, o, incluso, el descontento se puede traducir en un motín. Pero la rebelión no suele pasar de ahí. La lucha, las más de las veces, carece de una clara orientación: un puñado de oprimidos se rebelan, tantean el camino, pero la mayoría sigue inerte, y es que, a lo largo de la historia, la lucha de clases ha sido una fuerza motriz que ha actuado «con harta frecuencia inconscientemente» (*OEME*, vol. III: 387).

Así pues, podemos decir que desde los tiempos más remotos, cuando surgen las relaciones de dominio entre explotadores y explotados, se sostiene una lucha continua, ora evidente, ora disimulada, ora armada, ora pacífica, que abarca todos los dominios de la vida social: la economía, la política y la ideología. Pero no simplifiquemos ni caigamos en el reduccionismo. Cuando Marx o Mao se refieren a la lucha de clases como motor de la historia no pretenden reducir todos los hechos históricos a este principio, aunque muchos de ellos, que aparentemente no lo parecen, estén influidos por él. Tampoco pretenden decir que el cambio social sólo se

opera como resultado de una confrontación abierta y directa de los oprimidos frente a sus opresores, tal y como muchos entienden, desde un punto de vista vulgar, este tipo de enfrentamiento. Por el contrario, el marxismo es consciente de que las insurrecciones de esclavos, los levantamientos de siervos, las guerras campesinas, los motines de pobres y las revueltas de obreros han estallado a lo largo de toda la historia y sólo en raras ocasiones han logrado modificar parcial o temporalmente las relaciones sociales existentes. Por falta de organización y de objetivos claros, por inmadurez del mismo desarrollo economicosocial, los oprimidos, en la mayor parte de los casos, no han sido capaces de sostener estas luchas.

El ejemplo más evidente lo encontramos en los análisis que Marx y Engels hacen de la lucha de clases en el mundo antiguo. A pesar de que el primero consideraba que Espartaco, el esclavo rebelde del siglo I (a. d. n. e.), era el hombre más espléndido de toda la historia antigua, el segundo no tenía ningún problema en admitir que ni una sola de las rebeliones de esclavos tuvo éxito (*OEME*, vol. III: 333). Los esclavos no pudieron nunca crear conscientemente las condiciones objetivas capaces de dirigir sus luchas, ni comprender claramente a qué objetivo apuntaban, convirtiéndose, en más de una ocasión, en meros peones de las clases privilegiadas. Sus levantamientos eran espontáneos, perseguían la finalidad inmediata de la huida y jamás hicieron avanzar la historia.

El final del mundo antiguo no sobrevino como producto de la lucha de clases abierta entre esclavos y amos, tal y como pudiera parecer si nos apoyáramos en una simplificación de la teoría marxista; sin embargo, es cierto que su crisis definitiva guarda una estrecha relación con el agotamiento del modo de producción esclavista, ya que, como nos dice Engels (*OEME*, vol. III: 327), «la esclavitud ya no producía más de lo que costaba, y por eso acabó por desaparecer», siendo éste uno de los factores que precipitaron el fin del Imperio romano.

Marx y Engels no eran maniqueos con una estrecha visión de la realidad histórica y social en la que las fuerzas del bien se habrían estado enfrentando constantemente con las del mal. Al hablar de la lucha de clases como motor de la historia, Engels (*OEME*, vol. III: 386) comenta que uno debe analizar los motivos «que mueven a grandes masas, a pueblos en bloque, y, dentro de cada pueblo, a clases enteras; y no momentáneamente, en explosiones rápidas, como fugaces hogueras de paja, sino en acciones continuadas que se tra-

ducen en grandes cambios históricos». Sólo desde esta perspectiva se puede comprender, fuera de cualquier exageración, qué es lo que el marxismo entiende cuando reduce toda la historia de la humanidad a la lucha de clases.

La lucha de clases en cada formación socioeconómica tiene sus particularidades, y enfrenta de un modo fundamental a las dos principales fuerzas antagónicas. En la sociedad actual el marxismo cifra la contradicción fundamental en la burguesía y el proletariado, sin que eso impida la existencia de otros conflictos de clase dentro de esa gran contradicción. Ya hemos visto que en el mundo antiguo la contradicción principal se establecía entre esclavos y libres; sin embargo, los mayores enfrentamientos sociales los protagonizaron clases distintas de hombres libres luchando por el derecho de ciudadanía o por la posesión de la tierra. Lo mismo podríamos decir de la sociedad feudal. La oposición señor-siervo sólo se dirimió con la entrada en escena del burgués a partir del siglo XIII, y fue la burguesía la clase capaz de orientar la lucha frente al sistema feudal.

En la actualidad también debemos superar el esquematismo reduccionista para poder comprender los antagonismos fundamentales de la lucha de clases en el presente. Por supuesto que nos seguimos encontrando en todos los países, incluso en los más ricos, con manifestaciones continuadas y evidentes del enfrentamiento entre el capital y el trabajo asalariado: sindicatos, huelgas, conflictos laborales de todo tipo, legislación específica, etc., pero la lucha de clases puede adquirir también otras muchas formas que enfrenten a diferentes segmentos de ellas. Así, por ejemplo, vemos a la pequeña burguesía rural enfrentada a las limitaciones en la producción dictadas por la Comunidad Europea, o a los pequeños comerciantes manifestándose contra los grandes almacenes, productos del gran capital; también vemos que los sindicatos tienden a proteger más al trabajador empleado que al parado de larga duración; e incluso en otro tipo de confrontaciones, que aparentemente nada tendrían que ver con el concepto analizado, podemos detectar la raíz social de esos conflictos.

La lucha de clases puede tener distinto grado de agudeza: desde la resistencia pasiva a la clase hostil hasta una ofensiva activa contra sus posiciones y los choques clasistas más duros. El cambio de unas formas de lucha por otras depende del cambio de la situación económica, del grado de agudización de las contradicciones entre los intereses de diversas clases, del grado de desarrollo de cada clase y de otros factores.

Las formas de la lucha de clases están vinculadas a las formas de organización clasista. Esto puede verse palmariamente tomando como ejemplo la lucha de la clase trabajadora, que se enfrenta al capital en tres campos principales: económico, político e ideológico.

La lucha económica es históricamente la primera forma de lucha del proletariado. En todos los países, la lucha de los obreros ha empezado con la defensa de sus intereses económicos cotidianos, inmediatos. Luchaban por las subidas salariales, la reducción de la jornada de trabajo, el mejoramiento de las condiciones de trabajo, entre otras cuestiones. La lucha política supuso un grado de conciencia mayor, y ha permitido conquistar, con el paso del tiempo, logros legislativos concretos e incluso parcelas de poder, aunque hayan sido muy limitadas. Por último, diremos que la lucha ideológica cobra un particular relieve en los tiempos presentes por las razones que ya expusimos más arriba sobre el papel que desempeñan los medios de comunicación de masas en una sociedad como la nuestra.

*El fundamentalismo islámico,
¿una manifestación de la lucha de clases?*

Desde las ideologías conservadoras se nos dice que la lucha de clases ha muerto, al menos en el mundo occidental, y que hoy ya nadie se siente identificado con la burguesía o con el proletariado. Una de las razones que aducen es que existen otros conflictos que han desplazado a éste. A eso podemos argumentar que la multiplicidad de conflictos se ha dado en todas las formaciones sociales y que, en ocasiones, esos conflictos no adquieren la apariencia de lucha de clases; sin embargo, en muchos casos, las confrontaciones más alejadas de ese planteamiento, cuando son analizadas en profundidad, revelan antagonismos de esa naturaleza. Por ejemplo, las guerras de religión que asolaron Europa durante la Edad Moderna ocultaban claros intereses económicos y sociales. Lo mismo ocurriría hoy con la lucha planteada por el integrismo islámico.

La propaganda bien montada por los *mass media* y por el discurso dominante en el análisis de los conflictos del mundo árabe-musulmán en general, y del Oriente Medio en particular, intenta ocultar una realidad que incomoda al capitalismo actual: el origen innegablemente social de los integristas, pero sobre todo su dimensión de resistencia y de combate, aunque incoherente, frente al imperialismo occidental y las dictaduras

locales. En ese sentido, estaríamos de acuerdo con Haro Tecglen cuando afirmaba en el verano del 2005 que «La *alianza de civilizaciones* [que propugnaba Zapatero] es interesante aunque imposible. Lo que ocurre no es una guerra de civilizaciones, sino un aspecto de la lucha de clases».

No es por casualidad que en los últimos diez años estemos asistiendo a una multiplicación de interpretaciones respecto a la cultura y civilización musulmanas que quieren encontrar explicación al desarrollo de los fundamentalismos islámicos. Las respuestas más frecuentes hablan de la «incapacidad orgánica» del islam para *modernizarse*, e incluso se ha argumentado que responderían a una «choque de civilizaciones», lo que ha servido de base filosófico-política para desencadenar «guerras preventivas» contra el terrorismo y para implantar la «democracia».

En un artículo de *The Economist* se llegaba a afirmar que «el terrorismo [islámico] no pasará mientras siga habiendo extrañas personas seducidas por extrañas ideas». El marxismo, que condena el terrorismo islamista, considera que estas explicaciones sólo pretenden eludir de modo interesado las causas profundas del fenómeno, ya que en estos análisis nunca se menciona la evidencia más obvia: la radicalización política no constituye una consecuencia exclusiva de tendencias religiosas exacerbadas. De hecho, hay otra razón más allá de la islamización radical de un espacio político: el continuo asedio imperialista al mundo árabe-musulmán.

El origen del fundamentalismo debemos buscarlo en la resaca del proceso descolonizador vivido por muchos países musulmanes en las décadas de 1950 y 1960. El nacimiento de estos nuevos Estados se tradujo en realidades muy diferentes. En algunos países, la descolonización se realizó bajo la estrecha tutela de las metrópolis, lo que sirvió para que en ellos se hicieran con el poder las viejas castas dirigentes, que desde el primer momento estrecharon lazos de dependencia con las antiguas potencias coloniales. Es el caso de Arabia, los Emiratos Árabes, Marruecos y otros. Por el contrario, en los territorios en los que la descolonización supuso una confrontación abierta con las potencias ocupantes, como Argelia, o en otros en los que la evolución política lo permitió —por lo general a través de golpes de Estado, como en Egipto—, se produjo el acceso al poder de un joven nacionalismo emergente. En estos casos se intentó un proceso de modernización de las sociedades en abierta beligerancia con los antiguos colonizadores. Es en esos intentos, finalmente fallidos, donde debemos buscar los orígenes del fundamentalismo islámico.

En los Estados bajo la influencia de regímenes nacionalistas se ensayó llevar a término una revolución populista democrática, pero el retraso de su aparición en la arena histórica, el desarrollo distorsionado de estas economías y su aplastante dependencia del mercado mundial terminaron por impedirlo. Así, en los años cincuenta y sesenta, los combates anticolonialistas inspiraron a la mayoría de la potencial clase media del Tercer Mundo la idea de que la vía que debía seguirse era un desarrollo económico controlado por el Estado. Entonces la izquierda laica, o, al menos, sus tendencias nacionalistas, representaba esta visión de las cosas y ejercía una cierta hegemonía cultural y social. Dicha corriente izquierdista, exacerbada por la Guerra Fría, fabricó un sinnúmero de funcionarios públicos y parapúblicos que terminaron por constituirse en una clase media efectiva, rendida a la promesa de justicia social encarnada por los protagonistas de los movimientos de liberación nacional. Sin embargo, el sueño se desvaneció rápidamente.

En estos países, aunque se produjo una importante industrialización, no se dio un desarrollo simultáneo de los servicios públicos, como agua potable, alcantarillado, electrificación, viviendas en condiciones, sanidad y otros. Al no conseguir crear la infraestructura necesaria para una sociedad y una industria modernas, se produjo un desarrollo desigual y combinado del capitalismo bajo el yugo del imperialismo mundial que terminó por alumbrar una sociedad muy distinta a la occidental.

Siguieron subsistiendo sectores enteros de la industria «tradicional», basados en un gran número de pequeños talleres en los que el propietario trabajaba a menudo con dos o tres empleados, normalmente miembros de su propia familia. También se intentaron tímidas reformas agrarias que transformaron a algunos campesinos en agricultores capitalistas modernos; pero fue mayor el número de los obligados al éxodo, desposeyéndolos, o casi, de sus tierras y forzándolos a buscar empleos precarios en los talleres o en los mercados de los barrios de las ciudades en plena expansión.²⁵

25 En Argelia la reforma agraria sólo benefició a 2 de los 8,2 millones de población rural. Los 6 millones restantes debieron elegir entre quedarse en el campo y ver agravarse su pobreza o partir hacia las ciudades en busca de trabajo. Lo mismo sucedió en Irán. La transformación capitalista de la agricultura mediante la reforma agraria lanzada por el sah, en los años sesenta, sólo benefició a una minoría de campesinos, sin aportar ninguna mejora, o incluso agravando, la situación económica de los demás.

Se puede afirmar que la afluencia de capital extranjero o la mal planificada estatalización tuvieron un efecto devastador en el sector agrario. Como resultado empezó una migración masiva de población del campo a las ciudades. Pero en vez de ser absorbida por la industria y la sociedad urbanas, la falta de desarrollo social provocó una expansión generalizada de barrios de chabolas con condiciones de vida espantosas, en los que los prejuicios religiosos, nacionales, étnicos, comunales, lingüísticos, de casta, se pusieron a la orden del día. La mayoría de los poblados de chabolas se convirtieron en sumideros de pobreza, droga y prostitución. En estos escenarios de la marginalidad pronto empezaron a desempeñar un papel fundamental las mezquitas, que ofrecían un punto de referencia para la gente perdida en una ciudad nueva y extraña. A través de ellas las organizaciones caritativas islamistas proporcionaban los servicios sociales indispensables (clínicas, ayuda alimenticia, etc.) que el Estado no aseguraba.

Por otra parte, uno de los pocos éxitos de las medidas modernizadoras fue la considerable expansión del sistema educativo, que formó a un gran número de diplomados en muchos de estos países, aunque muy pronto se encontraron con escasas salidas profesionales en los sectores punta de la economía, por lo que terminaron poniendo todas sus esperanzas en el acceso a la burocracia estatal, mientras se buscaban la vida con pequeños trabajos en la economía informal: captación de clientes para los comerciantes, servir de guía a los turistas, vender billetes de lotería, conducir taxis, etc. Este sector social tendrá también un papel determinante en el desarrollo del fundamentalismo islámico.

Las crisis económicas de los últimos veinticinco años y la expansión del neoliberalismo terminaron por agravar todas las contradicciones. Estas economías nacionales aparecían como demasiado limitadas para un funcionamiento eficaz del moderno capitalismo, mientras que la economía mundial se convertía en demasiado competitiva para permitirles sobrevivir sin profundos reajustes. Fue entonces cuando de la estatalización se pasó a la dejación total del Estado.

En Afganistán las reformas agrarias impuestas después del golpe de Estado del PDPA (Partido Democrático del Pueblo de Afganistán, comunistas), en 1978, condujeron a una serie de levantamientos espontáneos por parte de todos los sectores de la población rural al poner fin sin ofrecer ninguna alternativa a las formas de trabajo tradicionales, fundadas sobre un apoyo e interés mutuo. Los terratenientes que habían sido desposeídos de sus tierras dejaron de distribuir semillas a sus aparceros, y los prestamistas se negaron a prestar dinero.

El neoliberalismo irrumpió con brutalidad en la vida de estas sociedades, mercantilizando los servicios públicos básicos hasta entonces subvencionados, aunque de modo precario, por el Estado y transfiriéndolos a una nueva burguesía local, subordinada al capital extranjero. En Egipto, la *Infitah*, apertura de la economía al mercado mundial gracias a los acuerdos firmados con el Banco Mundial y el FMI a partir de mediados de los años setenta, agravó sensiblemente la situación de la mayoría de campesinos y ex campesinos, creando así enormes resentimientos.

El pillaje de recursos naturales a cargo de las multinacionales, que también venían reorganizando el mercado de trabajo, agravó la situación. Se asistió entonces al debilitamiento de la estructura socioeconómica que, a pesar de la pobreza latente, mantenía una relativa paz social. Las universidades, lo que quedaba de las fábricas y empresas estatales y otros sectores socioprofesionales, donde los clamores del descontento popular resonaban en el vacío, se transformaron en un verdadero barril de pólvora en el que los movimientos islamistas comenzaron a reclutar.

Al final de la década de 1970 y comienzos de la de 1980, la decepción en algunos países de Oriente Medio era brutal y el fracaso de las revoluciones nacionalistas evidente, marcando un cambio de clima político. El integrismo islámico se comenzó a desarrollar rápidamente, sobre todo entre jóvenes diplomados desocupados y trabajadores sin perspectivas, que se rebelaban ante el lujo extravagante de las elites políticas y empresariales locales, consiguiendo extender la propagación de sus ideas en los barrios pobres y en los suburbios donde vivían los antiguos campesinos.

Pero el integrismo islámico es también, en gran medida, producto de las políticas militares y financieras de las potencias occidentales. En la senda de la Guerra Fría, el bloque occidental formó y armó movimientos fundamentalistas, bien para refrenar el nacionalismo reformista, o bien para obtener ventajas frente a la URSS.

Inicialmente el colonialismo pareció batirse en retirada, pero las grandes potencias imperialistas, en particular EE. UU., continuaron utilizando su poder militar y económico como herramienta de presión para mantener los mecanismos de control y de explotación de las materias primas, sobre todo en la producción del mayor recurso del Oriente Medio: el petróleo.

Inmediatamente después de la derrota de los británicos y franceses en el conflicto del canal de Suez en 1956, el imperialismo estaba alarmado. La subida al poder de Nasser en Egipto y de otros líderes populistas²⁶ de izquierda en países islámicos representaba una amenaza directa a sus intereses. Fue así como durante casi tres o cuatro décadas EE. UU. alimentó, patrocinó y fomentó el fundamentalismo islámico como contrapoder de los gobiernos izquierdistas. En otros países estas organizaciones fundamentalistas sirvieron como fuerzas de choque de dictaduras y regímenes represivos patrocinados por los americanos. En Indonesia, los militantes de Sarakat-a-Islam desempeñaron el papel de paramilitares en las brutales ejecuciones de cerca de un millón de comunistas a manos de la dictadura de Suharto en 1965.

El ejemplo más significativo de este tipo de políticas es el de Afganistán. En la primavera de 1978 oficiales de izquierdas prosoviéticos tomaron el poder por medio de un golpe de Estado, sin el consentimiento ni el visto bueno de la burocracia rusa, que se vio forzada a aceptar el nuevo régimen de izquierdas como un hecho consumado. Por las mismas fechas, en Irán, un frente encabezado por los fundamentalistas musulmanes chiitas del ayatolá Jomeini derrocó a la monarquía pro imperialista del sah. Aunque el carácter del golpe era nacionalista burgués, el imperialismo norteamericano se sintió amenazado, ya que el nuevo Gobierno expulsó a sus tropas y barrió las bases militares que Estados Unidos había instalado a lo largo de la frontera con la URSS. Este hecho marcaría el destino de Afganistán.

Ante la posibilidad de que Estados Unidos buscara sustituir las bases perdidas emplazando otras nuevas en la frontera soviético-afgana, la burocracia de la URSS corrió al auxilio del régimen instalado en Kabul. Éste y no otro fue el motivo de su asistencia militar al PDPA afgano. La respuesta occidental fue rápida: a finales de los años setenta la CIA había conseguido la colaboración de los servicios secretos paquistaníes, así como de los Estados pro occidentales de Oriente Medio con el fin de armar a miles de voluntarios salidos de esta región para combatir a los soviéticos en Afganistán. El imperialismo americano supo establecer una alianza con los

26 Por *populismo* podemos entender cualquier movimiento de clases medias poseedoras que moviliza a las clases inferiores, en particular a los pobres de las ciudades, gracias a una retórica radical dirigida contra el imperialismo, el capitalismo extranjero y el *establishment* político. Los movimientos populistas prometen aumentar considerablemente el nivel de vida y convertir al país en independiente de las potencias extranjeras.

mullahs, los terratenientes y otros elementos reaccionarios que habían comenzado una insurrección contra el régimen de izquierdas afgano. Fue entonces cuando la CIA reclutó al terrorista islámico Bin Laden e inyectó ayuda militar y económica valorada en miles de millones de dólares para organizar la contrarrevolución fundamentalista. Después de catorce años, el régimen cayó, más por sus contradicciones internas que por la *jihad* de los *mullahs*; y el imperialismo norteamericano apenas disimuló su alegría ante la toma del poder por los talibanes (extremistas islámicos salidos de las escuelas de teología coránica).²⁷

No obstante, cuando los voluntarios musulmanes que habían combatido en Afganistán regresaron a sus países, se dieron cuenta de que habían luchado por los intereses de EE. UU. cuando creían hacerlo por el islam. A este desencanto vino a sumarse un viejo agravio del mundo árabe: el fracaso de las elites árabe-musulmanas en la lucha por la consecución de un Estado palestino.

El caso de Palestina ha servido también para alimentar el fundamentalismo islámico al evidenciar el apoyo sistemático de Estados Unidos a Israel en sus intentos por abortar cualquier tentativa de implantar un Estado palestino y al poner de manifiesto la ineficacia de la ONU para hacer valer los derechos de ese pueblo. La enorme frustración generada por tal hecho en el mundo árabe ha sido capitalizada por los movimientos islámicos radicales, que han terminado por provocar una sacralización de lo político y una politización de lo religioso, sobre la que se asienta la legitimidad tanto para el terrorismo islamista como para el terrorismo de Estado practicado por Israel.

El fundamentalismo, aunque no es un fenómeno homogéneo, tiene, no obstante, un perfil común. En lo social sus raíces se encuentran en la clase media amenazada y en los sectores sociales más desprotegidos, que se levantan contra el empobrecimiento al que el capitalismo neoliberal les ha empujado de la mano de los regímenes oligárquicos en el mundo árabe-musulmán.

Sea como sea, ni las clases explotadoras «tradicionales» ni las masas empobrecidas suministran el elemento vital que alimenta el resurgimiento del islam: el cuerpo de militantes que propagan las doctrinas islamistas

27 En el diario *The Independent* (1-X-1996) podíamos leer: «Con prisa inusual, la Administración de Bill Clinton brindó su apoyo al Talibán [...]. Diplomáticos en Pakistán y la India dijeron que los estadounidenses no están disconformes con la conquista de Kabul por parte de la milicia islamista».

y que soportan el encarcelamiento y la muerte en el enfrentamiento con sus enemigos se encuentra en ese amplio sector de la nueva clase media, cuyos padres habían pertenecido a la pequeña burguesía tradicional.

Muchos islamistas tienen estudios y son el producto de enclaves modernizados en el seno de una sociedad tradicional. Comparten con los ulemas muchas convicciones, pero sus planteamientos se desarrollan en contacto con las grandes ideologías occidentales, a las que consideran como portadoras de la llave del desarrollo técnico de Occidente.

Su propósito descansa en una ideología política moderna pero fundada en el islam, al que ven como el único medio para adaptarse al mundo actual y como el mejor instrumento para hacer frente al imperialismo extranjero. Los jóvenes no se vuelven hacia el islam porque quieran que las cosas queden como están, sino porque creen que les permitirá un cambio social fundamental. Estos jóvenes integristas son, generalmente, productos inteligentes y sofisticados de la sociedad tecnificada. Leen libros y periódicos, ven la televisión y están al corriente de las últimas tecnologías.

En este sentido, la base de clase del islamismo es similar a la del fascismo clásico, ya que recluta a sus miembros tanto en el seno de la clase media de «cuello blanco» y en el medio estudiantil como entre los comerciantes y los miembros de profesiones liberales de la pequeña burguesía tradicional. También sus tácticas, como son la intimidación y el asesinato, pueden recordar a las de los movimientos fascistas. Para justificar esta violencia y crueldades utilizan los prejuicios religiosos combinados con el miedo. Tampoco se han quedado al margen de la profunda penetración del dinero de las drogas y de la corrupción que existen en dichas sociedades; por eso la mayoría de estas organizaciones han terminado por convertirse en grupos sectarios y fanatizados para los que cualquier medio de lucha sirve a su causa. La estrategia que siguen algunos de estos grupos con atentados indiscriminados contra población civil indefensa, como en el caso de las Torres Gemelas, o las masacres de Madrid y Londres, también recuerda a las prácticas del fascismo italiano en los años setenta.²⁸

28 Del 12 de diciembre de 1969, en que estalló una bomba en la sede del Banco Nazionale dell'Agricoltura de la plaza Fontana de Milán, que causó 16 muertos y 87 heridos, al 2 de agosto de 1980, en que un artefacto colocado en la estación de tren de Bolo-nia provocó la muerte de 85 personas y heridas a más 200, en Italia se produjeron 312 atentados por explosivo, detrás de los cuales estaban las tramas fascistas.

Todos estos aspectos, unidos a la hostilidad de los movimientos islamistas hacia la izquierda, los derechos de la mujer y las ideas laicas, pueden conducir al error de equiparlos con una versión musulmana del fascismo; pero los planteamientos del integrismo islámico son muy diferentes, ya que su ideología comporta elementos ausentes en el fascismo tradicional.

En primer lugar, se debe tener presente que el fundamentalismo islámico es una manifestación radicalizada de la ideología religiosa, y, como la religión en general, el integrismo islámico puede ser considerado, desde la óptica marxista, como «la protesta contra la miseria real», con la diferencia de que se trata en su caso de una protesta activa, en la que la religión no funciona como «el opio» del pueblo, sino más bien como «la heroína» de una parte del pueblo, derivada del «opio» y que sustituye con su efecto de éxtasis al efecto narcotizante de aquél.

También debemos tener en cuenta que utilizan una retórica anticapitalista y consignas contra los señores feudales, al mismo tiempo que explotan los problemas de carencias sociales como la falta de agua potable, electricidad, sanidad, transporte, vivienda, alcantarillado, etc. Pero, aunque hay marcadas diferencias de aproximación e interpretación entre ulemas de distintas sectas, ninguno tiene una alternativa bien definida al sistema capitalista.

El derecho a la propiedad privada, la empresa individual y la legitimación del beneficio son aceptados en los dogmas básicos del Corán, razón por la que los capitalistas y terratenientes han podido utilizar a los *mullahs* reaccionarios y su teología islámica en beneficio de sus intereses de clase. Para los terratenientes establecidos en ciudades y los campesinos sin tierra, los integristas tienen el mismo lenguaje: el Corán condena la expropiación de los bienes del otro; recomienda a los ricos y a los que gobiernan, conforme a la *sunna* (ley tradicional), ser generosos con los indigentes. Esto se puede apreciar en países como Arabia Saudí, pero en su versión más moderna y avanzada también se puede comprobar en Irán, donde los fundamentalistas intentan cumplir las condiciones de desregulación, privatizaciones, apertura a la inversión extranjera y liberalización del comercio.

La experiencia ha demostrado que la «economía islámica» no es un sistema económico alternativo al capitalismo ni puede frenar la corrupción y explotación del capital financiero. Estos movimientos insisten,

pues, inevitablemente, en la importancia, no de una revolución socioeconómica, sino sobre todo de una reconstrucción religioso-cultural, nacional y política.

A todo esto añaden la verborrea antiimperialista, pero incluso cuando los islamistas destacan su «antiimperialismo», a menudo no aciertan en sus críticas. El imperialismo de hoy no se identifica con una dominación directa de las potencias occidentales sobre el Tercer Mundo, sino que es un sistema integrado en el mercado mundial único y el control que éste ejerce sobre el acceso a los intercambios comerciales y sobre el sistema bancario. Por consiguiente, toda ideología que se conforme con considerar al imperialismo extranjero como al enemigo que hay que abatir elude un cuestionamiento serio, al ocultar las responsabilidades de la mayoría de la burguesía local, que es, sin embargo, el compañero más perdurable del capital foráneo.

Todo este fenómeno que hoy ocupa un lugar central en la política mundial, ¿tiene que ver con la lucha de clases? Desde la óptica marxista, es evidente que sí. Tanto en sus orígenes como en su desarrollo descubrimos distintos intereses de clase enfrentados en el seno de la sociedad musulmana. Es cierto que dichos enfrentamientos soslayan, de momento, los antagonismos fundamentales, pero es también verdad que éstos permanecen latentes y, tarde o temprano, terminarán por activarse.

El islamismo radical está lleno de contradicciones. La pequeña burguesía se impulsa siempre en dos direcciones. Hacia la rebelión radical contra un poder estatal que no protege sus intereses y hacia el compromiso con él. Es por lo que el islamismo oscila entre la rebelión dirigida a lograr una insurrección popular y el compromiso con las clases dirigentes, a fin de imponer reformas «islámicas». Esta tensión, unida a la imposibilidad de imponer las reformas sociales sin romper con la lógica del capitalismo, terminará por abocar a estos movimientos a parecido fracaso al que experimentaron los nacionalistas laicos en las décadas anteriores.

El fenómeno del fundamentalismo pone también de relieve el papel del capitalismo internacional en su relación de dominio económico, militar y tecnológico con los países de la periferia del sistema. Tal relación marca el desarrollo del propio capitalismo y la evolución de esos países. Así, la ideología islámica, debidamente reconducida, puede seguir sirviendo como antaño a los intereses del capitalismo. Todo apoyo prestado por

los occidentales a los valores seculares es puramente accidental: cuando convenga, se firmarán acuerdos con los islamitas más conservadores para imponer partes de la *sharia* (legislación islámica) a cambio de su colaboración, con el fin de mantener a distancia a los radicales y destruir su esperanza de acabar con la opresión; buen ejemplo de lo que estamos diciendo es la situación existente en los Estados pretendidamente «liberados» tras las intervenciones bélicas occidentales: Kuwait, Afganistán o Irak, o en el mismo Pakistán, donde el democrático Occidente está dando soporte a una dictadura militar.

Por otra parte, el fenómeno del fundamentalismo, y muy especialmente el terrorismo islamista, está incidiendo en la mecánica de la propia lucha de clases en el seno del mundo capitalista. El bombardeo informativo sobre el espectro del terrorismo está siendo utilizado por la clase dominante occidental para recortar las libertades (Patriot Act) y para seguir alimentando la maquinaria bélico-industrial, que continúa siendo un pulmón fundamental del sistema económico.

La reacción social ante la evidencia de estos hechos es desigual: mientras que importantes capas sociales se pliegan ante estas medidas en aras de salvaguardar una hipotética seguridad, como ocurre en EE. UU., otras, las más progresistas, a la cabeza de las cuales encontramos a los partidos de izquierda y a los trabajadores, se manifiestan frente a esas tendencias y se cuestionan la viabilidad de esas políticas, como ocurre en muchos países europeos. Las masivas manifestaciones contra la agresión estadounidense a Irak en el 2003 ilustran lo que estamos diciendo.

La pregunta que se podría formular es: ¿en qué medida estas luchas pueden ser motor de la historia? La respuesta no es sencilla, pues el marxismo no quiere ser esquemático ni reduccionista; ya hemos explicado más arriba que no todo conflicto social incide directamente en la lucha de clases. Aunque cualquier confrontación de tal naturaleza influye en ese proceso general, lo que no podemos pretender es que dicha incidencia pueda ser leída de modo lineal.

La lucha de clases y su decurso no es una ecuación simple, sino compleja, y depende de muchos factores. Podríamos apuntar que el futuro de un importante segmento de la humanidad, como es el de los pueblos de religión musulmana, pasa, en esta coyuntura histórica, por solventar las contradicciones de clase, impregnadas de religiosidad, en las que

se mueven. La resolución de estos conflictos, en un sentido o en otro, influirá en las relaciones de dependencia y dominación del sistema capitalista a nivel mundial. Por otra parte, la manera en la que se enfrenten al problema las distintas clases en los países más desarrollados contribuirá a consolidar o debilitar el predominio de las clases dominantes en esos países y terminará por influir en el propio mundo islámico.

Si nos acercamos al marxismo como a una teoría que ayuda a desvelar los mecanismos profundos que rigen el desarrollo social, podremos estar de acuerdo con lo que acabamos de decir; si, por el contrario, reducimos el marxismo a una doctrina de esencias en las que las causas y los efectos son simples y manifiestos, deberemos colegir que el fenómeno del fundamentalismo nada tiene que ver con nuestras vidas, excepto en el caso accidental de convertirnos en víctimas de «extrañas personas seducidas por extrañas ideas», como apuntaba el rotativo *The Economist*.

Los fundamentos de la estructura social

Si admitimos el presupuesto de que toda la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases, deberemos preguntarnos dónde tienen su origen esas clases y cómo se han transformado a lo largo de los siglos en las diferentes sociedades. La respuesta para Engels (*OME*, vol. 35: 25-26) es sencilla: «Estas clases en lucha de la sociedad son en cada caso producto de las relaciones de producción y de tráfico, en una palabra, de la situación económica de su época; por tanto, la estructura económica de la sociedad constituye en cada caso el fundamento real a partir del cual hay que explicar en última instancia toda la sobreestructura de las instituciones jurídicas y políticas, así como los tipos de representación religiosos, filosóficos y de otra naturaleza de cada período histórico». En esta explicación sumaria aparecen dos términos cuyo empleo en la teoría social es propio del vocabulario marxista. Estos términos son *estructura* y *sobreestructura*, aunque los podemos encontrar enunciados, con el mismo significado, como *infraestructura* o *base* y como *superestructura* o *supraestructura*.

Marx y Engels utilizaron esta metáfora extraída de la construcción de un edificio para exponer la idea de que la estructura económica de la sociedad (la infraestructura/base o estructura económica) condiciona las formas del Estado y la conciencia social (la superestructura/supraestructura o

sobreestructura). Aunque ya en *La ideología alemana* (1845) Marx establecía la misma relación entre los dos conceptos, la formulación clásica de esta tesis aparece en el prefacio de la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859):

En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general (*OEME*, vol. 1: 517).

Partiendo del postulado materialista según el cual «No es la conciencia del hombre lo que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social lo que determina su conciencia», y aplicándolo a la historia, el pensamiento marxista considera que es preciso, en última instancia, buscar en la forma en que los hombres producen sus medios de existencia los cimientos de todo el edificio social y el secreto de sus mutaciones.

Así pues, el término *infraestructura* servirá para designar la base material o estructura económica de la sociedad, por oposición a la superestructura. Esta última comprenderá las instituciones jurídicas y políticas, así como las ideas religiosas, filosóficas y otras que, según Marx, se elevan por encima de esta base. La infraestructura, por tanto, remite a las categorías marxistas fundamentales, que son las fuerzas productivas (medios de producción, herramientas, máquinas) y las relaciones de producción, es decir, las relaciones de propiedad, subordinación y explotación que se establecen entre los hombres en la producción material de su existencia. Por consiguiente, todo conjunto particular de relaciones económicas determina la existencia de formas específicas del Estado y de la conciencia social adecuadas a su funcionamiento, y todo cambio en los fundamentos económicos de una sociedad conduce a una transformación de la superestructura.

La metáfora tiene la utilidad de recalcar la importancia fundamental de la base material en la configuración de la vida social en todas sus instancias, pero también presenta en su formulación numerosos problemas. Por ejemplo, hay divergencia entre los marxistas sobre la extensión que conviene dar a la superestructura y sobre el tipo de relación que ésta mantiene con la infraestructura.

Una interpretación estricta del texto de Marx limitaría la superestructura a las instituciones jurídicas y políticas. Sin embargo, existe la tendencia, como hemos visto en el mismo Engels, a englobar el conjunto de las instancias sociales y todas las formas del pensamiento. Por eso quedarían circunscritas en esta esfera de la superestructura la religión, la filosofía, la moral e instituciones como la familia, la educación u otras. El problema adquirió un carácter más agudo en la época estalinista, en la que se intentó englobar dentro de la superestructura a las ciencias e incluso al lenguaje. Habría, pues, una ciencia burguesa y una ciencia proletaria.

Si bien es cierto que, en numerosos casos, determinado tipo de formulaciones aparentemente científicas responden a presupuestos ideológicos, también lo es que en muchos campos la prueba de contraste del laboratorio resulta irrefutable, como al fin se acabó demostrando en el caso Lissenko.²⁹

Las superestructuras pueden subsistir incluso cuando se instala una nueva base económica. Es el fenómeno llamado de las *supervivencias*. Así, la ideología religiosa, que, según los marxistas, es una superestructura vinculada a una sociedad de clases, sobrevive y posiblemente sobreviviría durante mucho tiempo en una sociedad de transición al socialismo.

Pero debe quedar muy claro que entre la infraestructura y la superestructura la relación no es unilateral, ni mecánica, ni directa, sino dialéctica. La primacía de la base material no suprime la autonomía de las superestructuras, e incluso se puede apreciar una cierta influencia de éstas en la propia infraestructura.

En este sentido, una de las acusaciones más corrientes que se ha hecho al marxismo, desde época muy temprana, es la de ser un determinismo económico que reduce a esa realidad todos los aspectos de la vida. Lo cierto es que se encuentran en Marx algunos pasajes que podrían dar la impresión de una determinación directa. También es verdad que en algunos

29 Trofim Denísovich Lissenko fue un botánico protegido por Stalin que se empeñó en sostener teorías sobre la evolución de las especies vegetales totalmente superadas y basadas en las ideas de Lamarck (la herencia de caracteres adquiridos). Este error «ideológico-científico», que fue políticamente vendido como un gran logro de la «ciencia proletaria», retrasó el avance de la investigación genética en la URSS durante décadas como producto de una estrecha y errónea interpretación del fenómeno de la superestructura.

momentos de la historia del marxismo se ha contribuido a forjar esa imagen de «determinismo económico».

No obstante, las relaciones entre infraestructura y superestructura revisiten en la perspectiva marxista una gran complejidad. La economía se considera siempre como determinante, pero sólo en última instancia; por eso nos advierte Engels (*OEME*, vol. III: 514) del equívoco que supone considerar a la situación económica como la única causa activa: «Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto [...], las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados [...], las formas jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas [...] ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan predominantemente, en muchos casos, su forma».

Por tanto, podemos decir que Marx y Engels se muestran de acuerdo en que entre las dos categorías existen intercambios, reacciones recíprocas. «Para analizar la conexión entre la producción espiritual y la producción material, es ante todo necesario concebir esta última no como categoría general, sino en una forma histórica determinada. Así, por ejemplo, al modo de producción capitalista le corresponde otro tipo de producción espiritual que al modo de producción medieval. Si la propia producción material no es aprehendida en su forma histórica específica, es imposible comprender lo específico en la producción espiritual que a ella corresponde, y la acción recíproca de ambas» (*OME*, vol. 45: 286).

La especificidad histórica que defendía Marx a la hora de poder establecer una correcta relación entre la base económica y la producción espiritual queda en evidencia cuando reconoce que en la Antigüedad clásica o en el mundo medieval la política o la religión desempeñaron un papel fundamental, aunque añade que «la Edad Media no podía vivir del catolicismo, ni de política el mundo antiguo, ya que sólo el modo como se ganaban la vida explica por qué entre los unos desempeñó el papel principal la política y en otros el catolicismo» (*OME*, vol. 40: 92).

Uno de los marxistas clásicos que más se empeñaron en dilucidar la relativa autonomía de la superestructura en el materialismo histórico fue Antonio Gramsci.

Gramsci nació en Ales, Cagliari, en 1891 y murió en las cárceles fascistas de Roma en 1937. En 1911 se estableció en Turín, donde estudió en la Facultad de Letras, sin llegar a graduarse. En 1913 ingresó en el Partido

Socialista Italiano y en 1919 fundó, con Togliatti y Tasca, el periódico *L'Ordine Nuovo*, donde interpretó la experiencias de la revolución soviética. En 1921, en el Congreso de Livorno, se separó del Partido Socialista y fundó, con Bordiga y Togliatti, el Partido Comunista Italiano, del que se convirtió en la principal figura y cuyo órgano periodístico, *L'Unità*, creó en 1924. Detenido en 1926, fue condenado en 1928 por un tribunal especial fascista a veinte años de reclusión. Gramsci logró elaborar en los años de encierro una importante obra teórica que fue publicada tras la caída del fascismo bajo el título de *Cuadernos de la cárcel*.

De Gramsci se ha dicho que era «el Lenin de Occidente», pero realmente su obra es mucho más teórica que la del dirigente bolchevique, centrándose su reflexión en dos aspectos fundamentales: el papel de la cultura y de los intelectuales en la transformación social, y el lugar que ocupan las organizaciones sociales en esa misma transformación. Ambas cuestiones nos remiten al problema de la ideología y la política en el contexto de la lucha de clases, confiriéndoles una cierta autonomía frente a la realidad económica.

Gramsci fue el creador de la expresión *filosofía de la praxis* para designar al marxismo, en un intento por superar el progresivo divorcio entre el determinismo, que podía desprenderse de una cierta lectura de Marx, y la necesidad de la voluntad humana en el proyecto revolucionario. La lucha de clases, en las condiciones del capitalismo avanzado de Europa occidental, fue concebida por Gramsci como una guerra de posiciones, más que de movimientos, y la toma de conciencia entre las masas se convierte en sus análisis en fundamental para transformar las instituciones sociales y el mismo Estado. De ahí que acuñara también el concepto de *hegemonía de la clase obrera* para denominar la conducción de ese mismo proceso.

En un fragmento de los famosos *Cuadernos de la cárcel*, más en concreto en el cuaderno VII, escrito hacia 1929, Gramsci (1977: 277-278) denuncia el mecanicismo que opera en determinados marxistas al poner en relación directa cualquier hecho político e ideológico con la realidad económico-social del sistema:

La pretensión (presentada como postulado esencial del materialismo histórico) de poner toda fluctuación de la política y de la ideología como expresión inmediata de la estructura tiene que ser combatida en la teoría como un infantilismo primitivo [...].

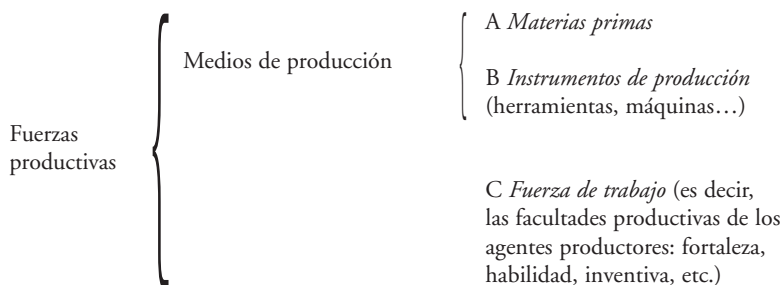
No se considera lo suficiente el hecho de que muchos actos políticos se deben a necesidades internas de carácter organizativo, o sea, que están vinculados a la necesidad de dar coherencia a un partido, a un grupo, a una sociedad. Esto resulta claro, por ejemplo, en la historia de la Iglesia católica. Estaríamos frescos si quisiéramos encontrar en la estructura la explicación inmediata, primaria, de toda lucha ideológica en el seno de la Iglesia [...], la mayor parte de esas discusiones obedecen a necesidades sectarias, de organización.

La lucidez de Gramsci a la hora de interpretar correctamente la relación que el marxismo pretende establecer entre la realidad material (económica) y la superestructura político-ideológica supone una contribución más a esa vieja polémica sobre la naturaleza del materialismo histórico.

Pero ¿cuáles son los elementos que configuran la llamada infraestructura? Según Marx, en el proceso de producción material que caracteriza la historia de los seres humanos desempeñan un papel fundamental el desarrollo de las *fuerzas productivas* y las *relaciones de producción* que se establecen entre ellos. Explicaremos qué se entiende por unas y por otras.

Para producir los bienes necesarios para su subsistencia, los hombres emplean medios materiales. Esos medios de producción son, en primera instancia, elementos que configuran la naturaleza: tierra, bosques, mar, etc. Otros, creados por el individuo, son aquellos que permiten transformar, mediante el trabajo, materias primas en artículos de uso y consumo. A estos últimos elementos el marxismo les asigna el nombre de *fuerzas productivas*. Como tales podemos considerar las herramientas y todas las energías motrices utilizadas para ello: aire, agua, electricidad, energía atómica, etc. Aunque también debemos incluir entre las fuerzas productivas los procedimientos laborales, la organización del trabajo en los campos, en los talleres, en las fábricas, o en cualquier actividad vinculada a la producción. Por tanto, entrará dentro de ese concepto la racionalización misma del trabajo, desde sus formas más primitivas a las más complejas. En tal sentido, podremos concluir que la ciencia, a través de la tecnología, también participa en la configuración de las fuerzas productivas.

En un sencillo esquema podríamos presentar lo que se entiende por fuerzas productivas del siguiente modo:



Lo que unifica a los elementos catalogados es el hecho de que cada uno de ellos es usado en un sentido amplio por los agentes productores para hacer productos. A designa sobre qué trabajan, B con qué trabajan y C qué les permite trabajar con A y B.

Dentro de la concepción marxista, las fuerzas productivas están necesariamente en conexión con un tipo determinado de relaciones que los hombres establecen entre sí para la producción. Esas relaciones darán como resultado distintos tipos de sociedad. Así pues, el término *relaciones de producción* servirá para designar el sistema de relaciones que se establecen entre los individuos en la producción material de su existencia. Ese tipo de relaciones las podemos resumir en relaciones de propiedad sobre los medios de producción, o bien relaciones que presuponen esa propiedad, entendiendo por tal no sólo una relación legal, sino una relación de control efectivo sobre dichos medios. En algunos sistemas esa propiedad se ha podido hacer extensiva incluso a los mismos productores (esclavitud).

De lo dicho podemos deducir que las relaciones de producción conciernen a la vez al proceso del trabajo, a la propiedad y a los sistemas de distribución o de cambio, y que, por tanto, engloban aspectos fundamentales de la actividad económica y del derecho, e incluso tienen ramificaciones en las instituciones políticas y en la misma ideología.

Según Marx, es imposible considerar separadamente *fuerzas productivas* y *relaciones de producción*. Entre los dos terrenos existe una vinculación tal que todo desarrollo de las fuerzas productivas tiende a una transformación de las relaciones de producción. Si esas relaciones se resisten a la modificación, surge una contradicción que conducirá, tarde o temprano, a una revolución social.

Como vemos, el desenvolvimiento de las fuerzas productivas desempeña para el marxismo un papel esencial en el cambio histórico. El paso del comunismo primitivo a la esclavitud se habría debido a un crecimiento de la capacidad productiva que permitió acumular un excedente de alimentos que, a su vez, posibilitó conservar prisioneros para convertirlos en mano de obra esclava. De igual modo, la multiplicación de innovaciones técnicas aplicables al comercio y a la producción artesanal, a partir del siglo XVI, habría terminado por provocar la disolución de la sociedad feudal y la llegada al poder de una nueva clase social: la burguesía.

Así, la clave para explicar el cambio histórico, para el marxismo, reside en el desfase que se produce entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción existentes. La formulación clásica de este principio nos la ofrece el propio Marx (*OEME*, vol. I: 518): «Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad, dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí». Esa contradicción agudiza la lucha de clases y provoca el cambio social.

No obstante, el desarrollo de las fuerzas productivas se puede ver frenado o acelerado en función de las relaciones de producción, e incluso de otros factores. Así, innovaciones tecnológicas que se conocían en el mundo antiguo, como era el principio del vapor para generar energía, no se utilizaron nada más que como meros juguetes. Es el caso de la famosa «esfera de Eolo» diseñada por el sabio alejandrino Herón, en el siglo II (a. d. n. e.), a la que jamás se le descubrió una aplicación productiva porque la mano de obra esclava la hacía innecesaria.

Para el marxismo clásico, ese desfase entre desarrollo de las fuerzas productivas y relaciones de producción estaría representado en la actualidad por unas relaciones de producción capitalistas que impedirían lo que parece una evidente necesidad para el progreso colectivo: una socialización en la producción.

Sin embargo, esa contradicción se ha visto solapada en las últimas décadas por otra que ha terminado cobrando un particular y ambiguo relieve, sobre todo en las sociedades más desarrolladas. Para poder entender esto que estamos diciendo debemos tener presente que para el marxismo la idea del progreso histórico, basado en el desarrollo de las fuerzas

productivas, tenía como conclusión que en el socialismo el crecimiento de éstas sería ilimitado. Dicha idea hoy es cuestionada por el ecologismo, que ha denunciado que esas creencias han provocado, tanto en el ámbito capitalista como en el del llamado «socialismo real», una situación límite para la supervivencia misma del planeta.

¿Fuerzas productivas o fuerzas destructivas?

La preocupación en los últimos años por la acelerada degradación del medio ambiente ha puesto en cuestión la confianza ciega que tenía el marxismo vulgar en un progreso y crecimiento ilimitado de la humanidad sobre bases materiales. Esto ha llevado a algunos a pensar que una serie de planteamientos del marxismo debieran ser reexaminados, tanto a efectos de dar cuenta de la crisis ecológica como de ajustar el marxismo a circunstancias históricas distintas de las que lo alumbraron como método científico, pero también como producto social determinado.

Uno de esos planteamientos a revisión sería el que subyace bajo el concepto de *fuerzas productivas*, que pueden transformarse, y de hecho se han transformado en muchos casos, en fuerzas destructivas. Quizá baste con redefinir la formulación que anima el concepto para que éste mantenga su significado como parte dinámica de la infraestructura sin convertirse en un peligro para el futuro del planeta; o, lo que es lo mismo, abordar dialécticamente la paradoja de que lo que es fuerza productiva, fuera de la racionalidad planificada, tiende a convertirse en fuerza destructiva, manteniendo vivo el principio del desarrollo sin convertirlo en devastación.

Éste podría ser el enfoque correcto del problema, que no pasó desapercibido al propio Engels. En su obra *Dialéctica de la naturaleza*, el compañero de Marx ya alertó sobre la ingenuidad que supone el expolio descontrolado del medio natural. «No debemos, sin embargo, lisonjearnos demasiado de nuestras victorias sobre la naturaleza. Ésta se venga de nosotros por cada una de las derrotas que le inferimos [...] todo nos recuerda a cada paso que el hombre no domina, ni mucho menos, la naturaleza a la manera como un conquistador domina un pueblo extranjero, es decir, como alguien que es ajeno a la naturaleza, sino que formamos parte de ella [...]» (OME, vol. 36: 174).

No obstante, y en conexión con esto, otro concepto que debería revisarse es el de *necesidades humanas*, en la medida en que, desde hace ya mucho tiempo, es el propio sistema capitalista el que define ideológicamente lo que son esas «necesidades», fomentando irracionalmente las más superfluas en el «consumidor» de los países desarrollados, mientras que limita, por la vía de los hechos, esas mismas «necesidades», e incluso cuestiona las más primarias, para los seres humanos del mundo pobre.

En la toma de conciencia de estos graves problemas, el marxismo ha desempeñado un importante papel desde la década de los años setenta del siglo XX. Entre los primeros y más destacados marxistas que se han preocupado por la revisión de los viejos postulados del materialismo histórico debemos destacar a Rudolf Bahro.

Bahro nació en Bad Flinsberg en 1935. Muy joven ingresó en el Partido Comunista de la recién fundada República Democrática Alemana, con las ilusiones propias de construcción del socialismo que soplaban en dicho país una vez derrocado el fascismo. Estudió Filosofía en Berlín y hasta 1967 trabajó en «provincias» como funcionario del partido en tareas ideológicas. Posteriormente fue llamado a Berlín como ayudante del presidente del Sindicato de la Ciencia. Más tarde alcanzará el máximo escalafón en su particular ascensión dentro del funcionariado cuando llegue a convertirse en el subdirector de la revista *Forum*, que era la dedicada a los intelectuales. Pero fue precisamente en ese puesto donde empezaron sus problemas, pues se empeñaba en analizar desde un punto de vista marxista las cuestiones ideológicas, políticas y económicas que se planteaban a la sociedad de la RDA.

El partido terminó por apartarle de las tareas de carácter ideológico y de forma diplomática le envió al mundo de la industria. Durante diez años y en la más absoluta soledad, Bahro se dedicó a recoger materiales y a estudiar la realidad social en la que vivía. El resultado de tan arduo y dificultoso trabajo, ya que no disponía de bibliografía occidental y tampoco podía discutir sus tesis con nadie, fue una crítica radical, marxista, del llamado «socialismo real» que terminó siendo publicada en la Alemania occidental con el título de *La alternativa*. De esa obra puntera en el tema hemos extraído los siguientes párrafos que reflejan acertadamente el problema de las limitaciones en el desarrollo de las fuerzas productivas:

Todo el tipo de reproducción ampliada que ha generado la civilización europea en su era capitalista, esta expansión en forma de alud creciente en todas

las dimensiones tecnico-materiales, empieza a parecer insostenible. El éxito que hemos tenido con nuestros medios de control de la naturaleza amenaza con destruirnos a nosotros mismos y a todos los demás, arrastrándonos despiadadamente al torbellino. El modo de vida actual de los pueblos industrialmente más avanzados se mueve en una contradicción globalmente antagónica con las condiciones naturales de existencia del hombre.

Nos estamos alimentando de lo que otros pueblos y las generaciones futuras necesitarían para vivir [...]. Los actuales problemas de materias primas y de medio ambiente son el subproducto de sólo dos siglos de actividad industrial de una fracción de la humanidad [...].

En la fe tecnocrática y cientifista en que el progreso de la ciencia y de la técnica va a solucionar, transitando por sus caminos ya conocidos, los problemas sociales de la humanidad radica una de las ilusiones más adversas a la vida del presente. La revolución científico-técnica que se sigue impulsando aún predominantemente en esta peligrosa perspectiva ha de ser reprogramada a la vista de una nueva revolución social. La idea del progreso, en general, ha de interpretarse de una manera radicalmente distinta a lo que estamos acostumbrados [...].

En una dirección que Marx no imaginó, se amplía así, sin límites visibles, «el reino de la miseria natural causado por las necesidades» (Bahro, 1979: 272-274).

La reacción de la burocracia comunista ante la publicación de *La alternativa* fue fulminante: en agosto de 1977, Bahro será detenido por «actividades contra la seguridad del Estado». A la salida de su encierro publicará un nuevo trabajo, éste ya de corte netamente ecologista, convirtiéndose así en el primer marxista de talla que aborda la síntesis de las dos corrientes críticas, postura que mantendrá hasta el final de su vida en 1997.

Pero él no será el único; de la larga lista de «convertos» al ecocomunismo podemos destacar también la figura de Wolfgang Harich, que en su libro *¿Comunismo sin crecimiento?* lleva a las tesis de la defensa del medio ambiente el autoritarismo como algo, inicialmente al menos, necesario si se quiere garantizar el futuro.

Harich parte de los mismos presupuestos que Bahro: las fuerzas productivas han alcanzado un grado de desarrollo que ya no se puede rebasar sin consecuencias destructivas irreparables. Por tanto, se debe tener conciencia de que nunca va a existir una sociedad comunista que viva en la sobreabundancia como aquella que había teorizado el marxismo clásico. En ese sentido, la futura sociedad socialista deberá plantearse, en primera instancia y como objetivo prioritario para salvar el planeta, clasificar las necesidades básicas de modo igualitario, reprimiendo las que resulten superfluas, y eso, inicialmente, sólo se podrá imponer con mano de hie-

rrero. La vieja consigna de que el comunismo supondría «a cada uno según sus necesidades» debería reformularse en la actualidad definiendo qué se entiende por necesidad de modo social.

Para Harich (1978: 214), y a la vista del estadio presente del desarrollo de las fuerzas productivas, una conducta justa para con el medio ambiente, un uso ahorrativo de las materias primas y la energía, un consumo consciente y ecológicamente responsable, la protección de la naturaleza y el repudio moral de todo derroche habría de convertirse en la «primera necesidad humana», es decir, en hábito obvio antes de que pudiera siquiera pensarse en la realización de la fórmula clásica recogida por Marx en la *Crítica del programa de Gotha*.

La gravedad del problema ha conducido a buena parte del marxismo contemporáneo a abandonar la vieja consigna de «crecimiento sostenido», que alimentó los principios del comunismo soviético. En la actualidad los movimientos de izquierdas esgrimen el lema de «crecimiento sostenible», eslogan rápidamente asumido por el sistema capitalista, enormemente permeable a los postulados ecologistas que no cuestionan frontalmente el modelo económico.

¿Qué es, pues, un modo de producción?

Uno de los conceptos centrales del materialismo histórico es el de *modo de producción*, aunque Marx nunca lo definió y sólo analizó en profundidad el modo de producción capitalista. Sin embargo, el marxismo clásico, desde una perspectiva evolucionista y lineal, creó toda una teoría sobre los distintos modos de producción y su evolución histórica, en la que a un estadio del desarrollo histórico le sucede otro hasta llegar a la última etapa, que se correspondería con el comunismo. En la actualidad, y de modo casi general, se considera que la validez de este modelo debe ser objeto de una profunda revisión.

El concepto de *modo de producción* expresaría la combinación articulada de relaciones de producción y de fuerzas productivas cuya estructuración se produce bajo el predominio de las primeras. Esas relaciones entre los hombres en el proceso de la producción serán distintas según sean los medios de producción, sobre todo los instrumentos utilizados y los cono-

cimientos de los usuarios, es decir, el conjunto de fuerzas productivas. O sea que, en una sociedad donde esas fuerzas fueran muy rudimentarias, una sociedad que viviera, por ejemplo, de la recolección, apenas existirá una división de trabajo ni propiedad de los medios de producción, primando en ella las relaciones igualitarias y de cooperación. Este tipo de sociedades primitivas serán definidas por Engels como de «comunismo primitivo».

Cuando las fuerzas productivas se desarrollaran en esa sociedad hipotética, se produciría un excedente, un sobrante social de alimentos o bienes, que se podría acumular tras haber satisfecho las necesidades primarias del grupo. Sobre este excedente pueden comenzar a establecerse diferenciaciones sociales en función de su apropiación o simplemente de los distintos tipos de trabajos que pasen a desempeñar sus miembros, parte de los cuales pueden dedicarse a actividades no vinculadas directamente con la producción alimenticia, gracias a la existencia de ese excedente.

Debemos tener presente que cuando hablamos de un modo de producción estamos haciendo referencia a un modelo social teórico y abstracto, caracterizado, fundamentalmente, por la forma que adoptan en el trabajo las relaciones entre las diferentes clases, aunque no podemos limitarlo sólo a esto, ya que cualquier modo de producción que analicemos terminará por remitirnos a una estructura social total con sus instancias y mediaciones en los campos superestructurales (leyes, ideas, costumbres...).

Al margen del comunismo primitivo, Marx distingue los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués. En cada uno de esos modos hay un tipo dominante de relaciones de producción. En el antiguo se dará el sometimiento total del esclavo al amo, mientras que en el feudal será la servidumbre la relación social preponderante, por medio de la cual el siervo campesino gozará solamente de una parte de su producto, mientras que la otra se la apropiará el señor por distintos procedimientos.

El modo de producción burgués se funda en la explotación de la fuerza de trabajo del obrero. Existe, pues, un rasgo común a esos modos de producción: todos descansan en un dominio de clase que se expresa en la apropiación por una minoría de los medios de producción y de los productos del «sobretabajo» que generan las clases dominadas. Podríamos, por tanto, definir, también, *modo de producción* como el conjunto de condiciones sociales que determinan maneras específicas de explotación.

Pero el modo de producción sólo es el marco general del que se vale la teoría, razón por la que deberemos tener presente al acercarnos al estudio de cualquier tipo de sociedad concreta que ese modo de producción dominante, que marca la pauta, puede convivir con los restos de otros anteriores y que sus características pueden ser distintas, en función de múltiples variantes, al modelo ideal teorizado. Por ejemplo, el modo de producción capitalista era ya el dominante en los EE.UU. de 1860; sin embargo, en los estados del sur convivía con el modo de producción esclavista en las plantaciones de algodón, trabajadas por mano de obra africana. Por tanto, a lo que descubramos en esa sociedad concreta objeto de nuestro análisis lo deberemos llamar *formación económico-social*.

Según Marx, un modo de producción socialista tiene que suceder al capitalista, y señalará el fin de la contradicción entre la propiedad particular de los medios de producción y el carácter cada vez más social de las fuerzas productivas.

El concepto *modo de producción* no fue empleado por Marx en un sentido único y coherente, lo que no impidió que, amparándose en él, se elaborara un relato sistemático de la historia de la humanidad como una sucesión inexorable y lineal de modos de producción. Ese reduccionismo esquemático dentro de la teoría alcanzó su máximo desarrollo durante el período estalinista en la medida en que fue el propio Stalin quien avaló dicha tendencia.

Stalin ('Hombre de acero') era un seudónimo que este personaje, crucial en la historia del comunismo, adoptó durante su actividad clandestina. Realmente se llamaba Iósif Vissariónovich Dzhugashvili y nació en Gori (Georgia), en 1879. Era el cuarto hijo de un zapatero; pudo ingresar en el seminario de Tbilisi donde destacó como un alumno modelo, lo que no le impidió integrarse en un grupo socialista georgiano (1898), hecho que le acarreó, como es lógico, la expulsión del centro. Sin terminar sus estudios obtuvo un empleo en el observatorio de Tbilisi y se entregó completamente a su actividad revolucionaria, por lo que fue detenido en Batumi en abril de 1902. Desterrado a Irkutsk, logró escapar alineándose en la fracción bolchevique del POSDR.

En este período, y como una destacada contribución dentro de su escasa producción intelectual, redactó *El marxismo y el problema nacional*, que posteriormente serviría de base en la elaboración de la teoría comu-

nista sobre las minorías nacionales y el derecho a la autodeterminación. El relativo prestigio alcanzado con esta publicación en el seno del partido le valió después de la Revolución de Octubre ser nombrado comisario de las nacionalidades.

A pesar de la oposición de Trotski, y de que Lenin había desaconsejado su nombramiento para el cargo, fue elegido secretario general del partido en 1924. Desde ese puesto pudo impulsar la estrategia del «socialismo en un solo país», que desencadenó una pugna en el interior del partido con la llamada Oposición de Izquierdas. El enfrentamiento culminó con la eliminación de ésta y el destierro de Trotski en 1929.

Durante la década de los treinta fue el principal animador del proceso de colectivización que se emprendió en la URSS dentro de los planes quinquenales, que produjo una etapa de crecimiento acelerado que Stalin combinó con la represión política a gran escala, iniciada en 1934 a raíz del asesinato de Kírov, un dirigente comunista de la ciudad de Leningrado.

En 1941 los nazis, con los que Stalin había firmado un pacto de no agresión, atacaron a la URSS. Fue entonces cuando nuestro hombre optó por fomentar el patriotismo como elemento de resistencia del pueblo soviético frente a los alemanes, a la par que disolvía la Internacional Comunista fundada por Lenin para no levantar recelos entre sus aliados ingleses y americanos. Al concluir victorioso la guerra, el prestigio del dirigente se disparó y el culto a su personalidad, iniciado en época anterior, alcanzó sus más altas cotas. Sus palabras eran sacrosantas para el comunismo internacional, y sus opiniones se imponían en todos los campos.

Temeroso hasta el último momento de ser víctima de una conspiración palaciega, no dejó de perseguir a opositores reales o imaginados en el marco de grandes purgas que atenazaron a la sociedad soviética, a la que, por otra parte, llevó de una economía agraria y retrasada a una moderna economía industrial. Murió en Moscú en 1953. Tres años después, durante el XX Congreso del PCUS, comenzó un contradictorio proceso de «desestalinización» en el que sus antiguos colaboradores le acusaron de falsear la historia.

El estalinismo contribuyó de un modo particular a la esclerotización del marxismo. El texto que figura a continuación es un fragmento del famoso capítulo IV, redactado por el propio Stalin, correspondiente a la

Historia del Partido Comunista (bolchevique) de la URSS, publicada en 1938. La intromisión del camarada Stalin en los campos más diversos del saber como la genética, apoyando las tendencias antidarwinianas de Lisenko, no se detuvo ni ante los textos del propio Marx, que mandó censurar y que manipuló a placer. Uno de los casos más llamativos en este sentido fue la supresión por decreto del modo de producción asiático (MPA) y la enumeración dogmática de los que figuran a continuación:

La historia conoce cinco tipos fundamentales de relaciones de producción: el comunismo primitivo, la esclavitud, el feudalismo, el capitalismo y el socialismo.

Bajo el régimen del comunismo primitivo, la base de las relaciones de producción es la propiedad social sobre los medios de producción. Esto es lo que, en sustancia, corresponde al carácter de las fuerzas productivas durante este período. El trabajo en común condujo a la propiedad en común sobre los instrumentos de producción al igual que sobre los productos. Aún no había surgido la idea de la propiedad privada sobre los medios de producción, exceptuando la propiedad personal de ciertas herramientas, que al mismo tiempo que herramientas de trabajo eran armas de defensa contra las bestias feroces. No existía aún explotación, no existían clases.

Bajo el régimen de la esclavitud, la base de las relaciones de producción es la propiedad del esclavista sobre los medios de producción, así como también sobre los propios productores, los esclavos, a quienes el esclavista podía vender, comprar y matar, como a ganado. Estas relaciones de producción se hallan, fundamentalmente, en consonancia con el estado de las fuerzas productivas durante este período [...].

Bajo el régimen feudal, la base de las relaciones de producción es la propiedad del señor feudal sobre los medios de producción y su propiedad parcial sobre los productores, sobre los siervos, a quienes ya no puede matar, pero a quienes sí puede comprar y vender. A la par con la propiedad feudal, existe la propiedad personal del campesino y del artesano sobre los instrumentos de producción y sobre su hacienda o su industria privada, basada en el trabajo personal.

Las nuevas fuerzas productivas exigen que se deje al trabajador cierta iniciativa en la producción, que sienta cierta inclinación al trabajo y se halle interesado en él. Por eso, el señor feudal prescinde de los esclavos, que no sienten ningún interés por su trabajo, no ponen en él la menor iniciativa, y prefiere entendiérselas con los siervos [...].

Bajo el régimen capitalista, la base de las relaciones de producción es la propiedad capitalista sobre los medios de producción y la inexistencia de propiedad sobre los productores, obreros asalariados, a quienes el capitalista no puede matar ni vender, pues se hallan exentos de los vínculos de sujeción personal, pero que carecen de medios de producción, por lo cual, para no morir de hambre, se ven obligados a vender su fuerza de trabajo al capitalista y a doblar la cerviz al yugo de la explotación (Stalin, [1938] 1976, vol. I: 170-172).

Lo extenso de la cita se justifica porque el marxismo oficial sostuvo durante décadas esta secuencia evolutiva como una auténtica filosofía de la historia universal. Según esta versión, la historia se desarrollaría en línea recta desde las formas sociales inferiores a las superiores. Las fuerzas productivas, factor clave del cambio social, impulsarían el cambio histórico por el cual el hombre asciende a través de una serie de etapas que se corresponderían con la serie de modos de producción apuntados.

Según estas tesis, la mayoría de las sociedades pasaría por los cinco modos de producción, y, aunque en ocasiones se podría saltar una etapa, el hecho no sería frecuente, ya que cada uno de esos modos de producción contiene los elementos del siguiente. Esta sencilla teoría de la historia, que ofrece una explicación completa de los hechos y satisface la necesidad que tiene la mente humana de generalidad, economía y claridad, estuvo muy extendida en el período de la Segunda Internacional e incluso sirvió de coartada a algunos socialistas para justificar la expansión imperialista, ya que, cuanto antes llegaran los países colonizados a la etapa capitalista, antes se podría emprender en ellos la lucha por el socialismo.

La realidad es que ni Marx ni Engels vieron jamás el desarrollo histórico como un progreso en línea recta a través de la sucesión de modos de producción. No tenían un concepto lineal de la historia, como queda patente en una carta que el mismo Marx escribió en 1877 rechazando la atribución que Mijailovski, un ensayista y revolucionario ruso, le hacía de estas ideas. En ella afirma que su obra *El capital* no contiene ninguna teoría universal del desarrollo de la historia:

Él [Mijailovski] —escribió Marx— se siente obligado a metamorfosear mi esbozo histórico de la génesis del capitalismo en Europa Occidental, convirtiéndolo en una teoría histórico-filosófica de la *marche générale* impuesta por el destino sobre cada pueblo, cualesquiera que sean las circunstancias en que se encuentre, para así poder llegar en última instancia a la forma económica que asegurará, junto a la máxima expansión de las fuerzas productivas del trabajo social, el más completo desarrollo del hombre. Pero le ruego que me perdone. Eso me honra mucho, pero al mismo tiempo me desacredita.

Las regularidades internas del proceso de acumulación, según la descripción de *El capital*, hacen referencia exclusivamente a Europa occidental y no podían extenderse mecánicamente a otros territorios del mundo —decía Marx— porque «sucesos asombrosamente análogos, pero que tienen lugar en diferentes ámbitos históricos, conducen a resultados total-

mente diferentes. Cada forma de evolución debe ser estudiada por separado y luego comparada por las otras. Nadie llegará nunca a una explicación científica de un desarrollo histórico concreto mediante el pasaporte universal de una teoría general histórico-filosófica, cuya virtud suprema consiste en ser suprahistórica» (cit. en Walicki, 1971: 137).

En este sentido, los modos de producción siguen siendo válidos como referentes teóricos que ayudan a comprender las grandes estructuras sociales, pero no pueden ser utilizados como meros comodines que de modo simplista contribuyan más a ocultar la realidad social que a revelar su auténtica naturaleza para poder transformarla.

¿Por qué fue maldito el MPA?

La teoría de los modos de producción ha generado numerosas controversias entre los historiadores, sociólogos o economistas acogidos al marxismo.³⁰ Hubo un tiempo en el que el debate se centró, con especial apasionamiento, en la cuestión del modo de producción asiático (MPA), que ha experimentado una larga historia de demoliciones, resurrecciones y restauraciones; éste es otro buen ejemplo de cómo la manipulación por parte del estalinismo de la teoría marxista se acomodó a los intereses políticos en distintas circunstancias para justificar estrategias concretas adoptadas por el comunismo soviético.

En sus escritos sobre la India y China, Marx acuñó el término de *modo de producción asiático*, cuya característica fundamental sería la resistencia a cualquier clase de cambio y la ausencia de contradicciones internas que lo socavarán. Este modo de producción implicaría la ausencia de propiedad privada, dominio del Estado sobre las obras de irrigación, autosuficiencia de las aldeas, unidad de artesanías y agricultura, y simplicidad de los métodos productivos.

30 Durante los años setenta se comenzó a cuestionar la teoría de las etapas y el esquematismo lineal que la caracterizaba. Sufrió especiales críticas el concepto de *modo de producción esclavista*, puesto que la historia abunda en formas cualitativamente diferentes de esclavitud (por ejemplo, en la Antigüedad, en las edades Media, Moderna y Contemporánea). Otros modos de producción, referidos especialmente a los países atrasados y formulados por antropólogos e historiadores marxistas, tampoco consiguieron la aceptación general; como, por ejemplo, el *modo de producción de linaje o casta*, el *modo de producción colonial*, por mencionar los más conocidos.

Sería, pues, un sistema social en el que un poder central, ordenador de importantes obras, generalmente de regadío, controlaría por medio de una casta burocrática el conjunto de la producción y se apropiaría de una gran parte de ella, como en las antiguas China, Mesopotamia, Egipto o la India.

En los análisis de Marx y Engels el quid de estos diversos elementos estaba en poner en relación la inmovilidad de la sociedad asiática con el desarrollo occidental, en el que el feudalismo europeo habría allanado el camino al desarrollo capitalista. La especificidad asiática proporcionaba, en último término, una justificación, aunque encubierta, a la expansión imperialista, ya que la introducción por parte de las potencias coloniales de la propiedad privada y el derecho burgués aceleraba el proceso de desarrollo de esas sociedades en el esquema marxista vulgarizado. Por esa y por otras razones todo un sector del socialismo revolucionario rechazó este particular concepto negándole validez.

Sin embargo, reconocer la existencia de un hipotético MPA resultaba crucial para aquellos marxistas que no aceptaban un evolucionismo mecanicista en el cual las fases históricas se sucedían de acuerdo con leyes necesarias, condicionando la estrategia a seguir en los países asiáticos. Éste fue el caso del eminente economista de la Komintern Yevgueni Varga y del mismo Trotski al analizar el caso de la revolución en China a finales de los años veinte.

Varga (1928) denunciaba como errónea y peligrosa para la causa revolucionaria la aplicación de la categoría *feudalismo* a China: errónea, por las numerosas diferencias con el feudalismo europeo (por ejemplo, por la existencia en China de claras relaciones de integración entre los beneficiarios de la renta de la tierra, por un lado, y los comerciantes y los usureros, por otro); peligrosa, porque hablar de feudalismo inducía al error político de creer que fuera necesaria una «fase» burguesa en la revolución china y que se debían limitar por ello, como mínimo temporalmente, los objetivos de la lucha de los comunistas.

El economista llegaba así a formular hipótesis políticas notablemente distintas a las que habían inspirado durante largos años y, en parte, continuaban haciéndolo, la estrategia china de la Komintern, y coincidía, aunque desde enfoques distintos, con las opiniones que sobre el asunto tenía Trotski, quien en su enfrentamiento con Stalin atacaba con gran aspereza

su línea política y la aplicación de la «teoría de los estadios» a China. Rechazaba también la idea de las «supervivencias feudales» y sostenía que en China ya se había alcanzado el predominio de las relaciones capitalistas; en consecuencia, resultaba necesaria una hegemonía proletaria en la lucha revolucionaria.

Fue así como, en aquellos años, el modo de producción asiático vino a convertirse en sospechoso de trotskismo y terminó por ser arrumbado en la conferencia de Leningrado de 1931, en la que oficialmente se rechazó su relevancia para el análisis de las sociedades asiáticas. La decisión quedó confirmada por la adhesión de Stalin a una perspectiva mecanicista y monolineal del esquema de los modos de producción que quedaron fijados en comunista primitivo, esclavista, feudal, capitalista y socialista.

En el período de la Guerra Fría la discusión la reavivó la publicación de una obra de combate, escrita por un antiguo comunista que trabajaba en ese momento en los EE. UU. al servicio de los intereses más conservadores. *El despotismo oriental* de Karl Wittfogel ([1957] 1966) apareció en 1957, y en él se rescataba el concepto marxista con una evidente finalidad anticomunista al subtitular la obra *Estudio comparativo del poder totalitario*. La tesis central de Wittfogel era que la razón principal por la cual la dirección comunista había suprimido después de 1931 el concepto de MPA era que la idea de una clase dirigente que controlara los medios de producción sin propiedad privada señalaba una continuidad del poder político desde la Rusia zarista, donde no habría habido feudalismo sino MPA, hasta la Rusia estalinista. Puesto que la burocracia tradicional se sustituía por las jerarquías del partido, el despotismo asiático había sido conservado.

El proceso de desestalinización contribuyó en los años sesenta al resurgimiento del interés en el MPA desde una perspectiva más científica e historicista que política; sin embargo, la ruptura de relaciones entre la URSS y la China de Mao contribuyó de nuevo a convertirlo en un arma de combate ideológico. En esta ocasión, los soviéticos lo utilizaron para desprestigiar la revolución china que había triunfado como una revolución campesina y para condenar el maoísmo, que aparecía como un competidor ideológico frente a la «ortodoxia» soviética en el mundo comunista.

Según algunos autores soviéticos, se debía poner en duda la «autenticidad» de las revoluciones que no fueran dirigidas por un proletariado

industrial fuerte y consciente, negando así todo carácter de «socialismo científico» a la China de Mao, a la que se calificaba de «pequeño-burguesa» por la sobrevaloración que hacía de la función de las masas no proletarias en la lucha contra el imperialismo. La distorsión en el camino revolucionario se debería, en esta ocasión, al peso del MPA en la historia de China, que habría impedido un desarrollo «normal» de los estadios históricos, propiciando un modelo que la alejaba del socialismo. Paradójicamente, la clase dirigente soviética terminaba por hacer suyas, dirigiéndolas contra China, las mismas acusaciones de «asiatismo» y de barbarie que durante años los publicistas anticomunistas occidentales habían dirigido a la URSS y a sus dirigentes. Realmente, los ataques iban encaminados a mermar la influencia que China pudiera ejercer en los procesos de lucha abiertos en los países del Tercer Mundo, en donde las tesis maoístas encontraban un especial caldo de cultivo en sociedades campesinas económicamente atrasadas.

Para los soviéticos, los países del Tercer Mundo, si emprendían el camino del socialismo, debían ante todo realizar las tareas que antes desarrollaba la burguesía capitalista, es decir, la acumulación y la industrialización. El desarrollo era, por tanto, su imperativo primero y fundamental. Ese desarrollo económico se debía realizar según modelos «nacionales», elaborados a través de la propia experiencia y no siguiendo fórmulas exportables. Dada la prioridad que de este modo se confería a la acumulación y a la industrialización, el contenido socialista de las revoluciones de África y de Asia permanecía en la sombra, y su carácter socialista resultaba sobre todo de elementos exteriores, como la solidaridad con el «bloque de países socialistas» o el posicionamiento en política exterior frente a las potencias imperialistas.

Hoy, bajo el signo de la globalización, los debates así como la idea de una sucesión de estadios fijos y preestablecidos sobre el desarrollo de las sociedades ha decaído incluso en los círculos marxistas. Se hace evidente la existencia de una cierta pluralidad de formaciones sociales precapitalistas, pero el interés sobre ellas es más antropológico e histórico que político.

A los ojos de algunos investigadores, como el orientalista Chesneaux (1964), el MPA fue una realidad, pero debemos entenderla de modo más complejo a como lo hiciera Marx, quien apenas esbozó este modelo, ya que testimoniaría allí donde se hubiera dado un gran progreso de las fuer-

zas productivas. Así, China fue hasta el siglo XVI una sociedad más avanzada que las sociedades occidentales; no obstante, ese modo de producción pudo petrificarse y engendrar el estancamiento.

Retrospectivamente, podemos decir que la discusión sobre el MPA rompió con el esquema simplificado que durante largo tiempo había sido el de los discípulos de Marx y evidenció la manipulación política de la que puede ser objeto la teoría, alertando sobre lo peligroso del dogmatismo en el análisis de los procesos de cambio social.

Protagonistas, las clases sociales

Hemos visto el papel central que desempeña la lucha de clases en la teoría del materialismo histórico, pero no hemos explicado hasta el momento qué son las clases y cómo las entiende el marxismo.

El término *clase* para designar un conjunto social más o menos homogéneo en función de su riqueza aparece ya en el mundo antiguo. La clase del proletariado, que tanto contribuyó a popularizar el marxismo, era el apelativo con el que los romanos designaban al último segmento de la sociedad de hombres libres, aquel que por su situación económica no estaba en disposición de tributar nada a las arcas de la república y que sólo podía contribuir al mantenimiento del Estado con su prole, futuros guerreros en el ejército de Roma.

Los clásicos de la economía política inglesa, Adam Smith y David Ricardo, en sus análisis fueron los primeros en establecer una relación directa entre la situación de las clases y el funcionamiento del sistema que estaban estudiando (el capitalismo). Aunque ésta fue una significativa aportación al pensamiento social, su percepción del fenómeno quedaba limitada porque buscaban las causas de esa división en las diferentes ramas de la distribución, sin llegar a desentrañar los mecanismos reales del modo de producción.

Si bien los clásicos de la economía política inglesa fijaron la atención en la existencia de las clases y su vinculación con la economía, fueron historiadores franceses como Thierry, Guizot y Mignet quienes, al estudiar la Revolución francesa, descubrieron los mecanismos de conflicto y lucha que animaban las acciones de estas clases.

Frente a esto hemos de decir que en ninguno de los muchos volúmenes de la obra de Marx hay una exposición sistemática de su teoría de las clases sociales, ni siquiera una definición clara del concepto mismo, a pesar de la importancia que le concede en todo su sistema. Deberemos recurrir a Lenin (*O. C.*, vol. 39: 16) para encontrar una sucinta definición de lo que entiende el marxismo por clase social. El revolucionario ruso nos dice:

Las clases son grandes grupos de hombres que se diferencian entre sí por el lugar que ocupan en un sistema de producción social históricamente determinado, por las relaciones en las que se encuentran con respecto a los medios de producción (relaciones que en su mayor parte las leyes refrendan), por el papel que desempeñan en la organización social del trabajo, y, consiguientemente, por el modo de percibir y la proporción en que perciben la parte de la riqueza social de que disponen. Las clases son grupos humanos, uno de los cuales puede apropiarse el trabajo de otro por ocupar puestos diferentes en un régimen determinado de economía social.

En opinión de Marx, las clases se forman independientemente de la voluntad de los hombres. Según el nivel de desarrollo, en la sociedad aparece una división del trabajo que determina relaciones de mando y ejecución, pero lo fundamental es que a esta división le acompaña una apropiación por parte de una minoría de los medios de producción y un reparto desigual de los productos del trabajo. De la combinación de estos hechos derivan todas las relaciones de poder y prestigio que estratifican las sociedades históricas.

Por tanto, para el materialismo histórico la relación que un grupo social tiene con los medios de producción es básica para el concepto de clase social. En la sociedad capitalista la burguesía es dueña de las empresas; la clase trabajadora no posee medios de producción y vive de su salario. El marxismo no estima que las clases sociales equivalgan a grupos catalogables por sus ingresos, ni por su consideración social; las clases son grupos definidos por su posición económica, por el papel que desempeñan en las relaciones de producción.

En este sentido, en todo sistema social son las relaciones de propiedad las que deciden finalmente la configuración de las clases. Los dueños tienen un poder político y social basado en la propiedad, mientras que el «no poseedor» se mueve en el terreno de la dependencia económica y, por tanto, social. El aristócrata romano era dueño de esclavos, el señor feudal de la tierra y el capitalista inglés de las fábricas. En palabras de Marx (*OME*, vol. 40: 256):

En todo lugar en el que una parte de la sociedad posee el monopolio de los medios de producción, el trabajador tiene que añadir, en condición de libre o no libre, tiempo de trabajo excedente al tiempo de trabajo necesario para su conservación, con objeto de producir los medios de vida del propietario de los medios de producción, ya sea este propietario un propietario ateniense, ya un teócrata etrusco, ya un *civis romanus*, un barón normando, un esclavista norteamericano, un boyardo valaco, un *land-lord* o un capitalista moderno.

Un alto ejecutivo de una multinacional puede tener unos ingresos más elevados y una consideración social superior a los de un pequeño empresario; sin embargo, su posición de clase es distinta. El ejecutivo no deja de ser un asalariado muy bien pagado que, no obstante, puede ser despedido en cualquier momento por el consejo de administración de su empresa, mientras que el pequeño empresario posee en propiedad un medio de producción, que puede perder con enorme facilidad en función de las leyes del mercado, pero que también puede acrecentar hasta terminar dando trabajo al ejecutivo despedido, ya que los ingresos y la posición social son factores estimables en una sociedad como la actual, pero no son determinantes en la configuración de las clases.

Aunque el gran antagonismo de clases que Marx y Engels percibieron como producto del desarrollo del capitalismo moderno enfrenta a burguesía y proletariado, fueron conscientes en todo momento de la existencia de otras clases o fracciones de clase con intereses diversos, y nunca cayeron en la simplificación. Incluso hablaron de un estrato social que para ellos no constituiría una clase y que hoy identificaríamos como la marginalidad. A este estrato nuestros teóricos lo denominaron *lumpemproletariado* y a él se refiere Marx (*OEME*, vol. I: 224) en su obra *Las luchas de clases en Francia* cuando habla de una capa que es «un centro de reclutamiento para rateros y delincuentes de todas las clases, que viven de los despojos de la sociedad, gentes sin profesión fija, vagabundos, *gens sans feu et sans aveu*».

La mayoría de los marxistas posteriores han seguido a Marx y Engels en cuanto a concentrar su atención en la estructura de clases de las sociedades capitalistas, y han tenido que abordar las «complicaciones» que plantea la gradación o estratificación social respecto a las clases básicas enfrentadas. Uno de los estudiosos más destacados en este terreno fue el griego Nicos Poulantzas (1936-1979).

Considerado uno de los más prestigiosos representantes del marxismo estructural, Poulantzas trabajó de un modo particular, y desde esta pers-

pectiva, el tema de las clases sociales. En sus obras trata de clarificar conceptos fundamentales dentro del marxismo. Para él las clases son conjuntos de agentes sociales determinados principal pero no exclusivamente por su lugar en el proceso de producción, es decir, en la esfera económica, si bien lo político y lo ideológico también desempeñan un papel sustancial en la determinación estructural de las clases.

La *determinación estructural* es un concepto acuñado por Poulantzas, distinto al de *posición de clase*, con el que pretendía aludir a que una fracción o capa social puede tener, en una coyuntura concreta, una determinación estructural que no se corresponda con los intereses derivados de su posición de clase. Poulantzas en distintas obras prestó una particular atención al estudio de esas «fracciones», a las que consideraba con una cierta autonomía en el conjunto de la clase a la que pertenecían.

En lo dicho hasta ahora hemos hecho hincapié en cómo la pertenencia a una clase se define para el marxismo por el lugar que el individuo ocupa en el proceso productivo, pero también hemos señalado que resulta importante la idea que los sujetos tienen de pertenencia a ese grupo. El primer parámetro de definición sería objetivo y se movería en lo que hemos llamado la infraestructura, mientras que el segundo es subjetivo y corresponde al terreno de la superestructura.

En las sociedades preindustriales la pertenencia a los distintos grupos sociales resultaba más evidente, ya que venía determinada por el nacimiento o por la ley. Uno nacía noble y otro plebeyo, y sólo cuando los plebeyos empezaron a cobrar conciencia de sus intereses se enfrentaron a la nobleza. Pero en la sociedad moderna una persona puede ser un trabajador, por la función que desempeña en el sistema económico, y, sin embargo, tener conciencia de pertenecer a las «clases medias».

La conciencia, que es fundamental en el proceso de definición de la clase, siempre suele nacer al calor del conflicto de intereses, como se puede demostrar con numerosos ejemplos, en la formación de la conciencia de clase en el proletariado. Un conflicto inicial y limitado —por ejemplo, la lucha de un sindicato en una empresa dada o en una rama de la industria— puede ampliarse sobre la base de la identidad de intereses hasta convertirse en un asunto común a toda la clase, que se dota asimismo del instrumento adecuado en forma de organización para su defensa.

Por eso, cuando el marxismo habla de la conciencia de clase, entiende que es una toma de posición colectiva, y no sólo individual, sobre cuáles son los intereses últimos de esa clase a la que se pertenece: «Esa conciencia no es, pues, ni la suma ni la media de lo que los individuos singulares que componen la clase piensan o sienten, etc. Y, sin embargo, la actuación históricamente significativa de la clase como totalidad está determinada en última instancia por esa conciencia, y no por el pensamiento del individuo, y sólo puede reconocerse por esa conciencia» (Lukács, [1923] 1973: 55).

El trabajo colectivo en grandes fábricas y empresas industriales requerido por el capitalismo industrial ha facilitado durante décadas la unidad de la clase obrera y el surgimiento de esa conciencia. No obstante, Marx tenía bien claras al respecto dos cosas: primera, que el acceso a esa conciencia podía verse enturbiado, y en muchas ocasiones así sucedía, por efecto de la ideología dominante; segunda, que la comprensión de los intereses comunes al conjunto de la clase y la lucha por ellos podía, también a menudo, entrar en conflicto con los intereses particulares de obreros o grupos de obreros individuales. La diferenciación de la estructura salarial y las nuevas actividades que se han desarrollado han dado lugar, generalmente, a un debilitamiento de la solidaridad de clase y, por consiguiente, de la conciencia de clase en las sociedades altamente industrializadas.

Según Kautsky y Lenin, una conciencia de clase adecuada sólo se daba cuando los trabajadores eran capaces de elevar sus planteamientos al plano político. Pero las mismas condiciones de vida del proletariado (formación, disponibilidad vital, etc.) dificultaban sobremanera poder desplegar con eficacia ese grado de conciencia. Por eso, para ellos, resultaba imprescindible que fueran elementos externos a la propia clase quienes imbuyeran esa conciencia de clase a los trabajadores.

Lenin sostuvo además que en la clase obrera sólo podía surgir espontáneamente una «conciencia sindical», esto es, una conciencia reivindicativa, pero no realmente revolucionaria o transformadora. Una conciencia de clase política únicamente podía ser desarrollada por intelectuales radicales, quienes, por su preparación e información y por hallarse distanciados del inmediato proceso de producción, estaban en condiciones de comprender en su totalidad la sociedad burguesa y sus mecanismos de explotación y control.

Como instrumento organizativo para transmitir esa conciencia a la clase obrera «realmente existente», Lenin concibió «un partido de nuevo tipo», el partido de cuadros de los revolucionarios profesionales. En la misma línea se pronunció Lukács, que desarrolló toda una filosofía de la conciencia de clase muy criticada por los marxistas estructuralistas.

György Lukács, uno de los grandes teóricos del marxismo en el siglo XX, nació en Budapest en 1885. Especialmente interesado por el arte y la filosofía, siendo todavía estudiante creó el primer teatro libre húngaro. Posteriormente, amplió sus estudios en Berlín y en Heidelberg, donde en 1913 conoció al sociólogo Max Weber, que le influyó momentáneamente. Pero fue en 1918 cuando, impresionado por la tragedia de la guerra que había devastado Europa, decidió afiliarse al recién fundado Partido Comunista de Hungría. Lanzado a la actividad en plena revolución, muy pronto fue nombrado comisario del pueblo para la Cultura Popular en el Gobierno de Béla Kun. Al caer éste, Lukács se vio obligado a partir para el exilio, instalándose en Viena, donde residió hasta 1929. Durante esos años fue redactor jefe de la revista *Kommunismus* y llegó a entrar en controversia con Lenin, al que conoció en el III Congreso de la Komintern.

Fue en 1923 cuando se publicó en Berlín su gran obra *Historia y conciencia de clase*, que recogía una colección de estudios sobre la dialéctica marxista e iba a ser condenada tanto por la Tercera Internacional como por la socialdemocracia. Lukács, con sus planteamientos, contradecía en él las tesis oficiales de las dos corrientes. Para el marxista húngaro existe una identidad absoluta entre la conciencia del proletariado, llevada a su más alto nivel en el partido, y el conocimiento auténtico de lo real, conocimiento que no se distingue de la práctica revolucionaria.

Residió en Berlín y en Moscú de 1933 a 1944, donde trabajó como colaborador de la Academia Soviética de Ciencias. En 1945 fue elegido miembro del Parlamento húngaro tras la proclamación en su país de la «democracia popular», bajo tutela soviética. Durante estos años publicó numerosas obras de crítica. En 1956 lo encontramos como miembro dirigente del Círculo Petöfi, que impulsó la insurrección húngara contra la burocracia estalinista. Aplastada la insurrección, marchó fuera del país pero terminó regresando a Budapest, aunque siempre se negó a hacer cualquier tipo de autocrítica. Murió en 1971.

En la obra antes mencionada desarrolló una especie de metafísica de la conciencia de clase. Para él, la clase que existe empíricamente sólo puede actuar con éxito si adquiere conciencia de sí, conciencia de su papel en el proceso de transformación social. En lenguaje hegeliano, del que el teórico marxista era deudor, solamente si la clase obrera pasa de «clase en sí» a «clase para sí» podrá cumplir su misión histórica: la abolición de las clases.

Las formulaciones de Lukács ([1923] 1973: 344) en realidad se correspondían perfectamente con la teoría leninista, al igual que su concepción del papel del partido: «El partido comunista es una configuración autónoma de la conciencia de clase proletaria, autónoma en interés de la revolución».

El problema con la definición de Lukács es que puede ser explotada por la burocracia partidista, que, invocando estar en «posesión» de una teoría correcta, podría terminar ejerciendo un patronazgo sobre el proletariado real, como ocurrió con la burocracia soviética en la antigua URSS.

Entre los marxistas posteriores, Poulantzas (1977) ha rechazado (como residuo hegeliano) esta distinción entre «clase en sí» y «clase para sí», concebida como algo aportado a la masa desde fuera por un partido revolucionario. La mayoría de los marxistas, de hecho, han reconocido cada vez más en las dos últimas décadas que, en el caso de la clase obrera, el desarrollo de una conciencia «socialista» o «revolucionaria» plantea problemas que requieren un estudio más cuidadoso y completo. El propio «interés de clase» no se concibe ya como un «hecho social» objetivo y carente de ambigüedad (tal como, en general, hiciera Marx), sino que más bien se le atribuye un sentido que emana de la interacción y la discusión a partir de las experiencias de la vida diaria y la interpretación de esas experiencias en las doctrinas políticas, como algo, por tanto, que puede asumir formas diversas.

No obstante, los dos problemas más importantes que se le han planteado al marxismo en torno a este tema han sido la aparición en las sociedades del capitalismo avanzado de lo que se ha dado en llamar *clases medias* y la constatación en los países de transición al socialismo, como la antigua URSS, de la persistencia de desigualdades sociales.

¿Ha desaparecido el proletariado?

Uno de los aspectos más cuestionados de la vieja teoría marxista es el papel que puede desempeñar el proletariado en el proceso de cambio a una sociedad sin clases. Desde época temprana, como ya pudimos ver en el caso de Bernstein, se dudó de su capacidad transformadora. Hoy, desde la sociología liberal y en función de las transformaciones operadas en las sociedades del capitalismo avanzado, se niega su misma existencia.

De poco ha servido que el marxismo englobara el concepto de *proletariado* en otro más amplio como es el de *clase obrera* o *clase trabajadora*. El enorme desarrollo del sector terciario refuerza los argumentos de aquellos que pretenden negar la vigencia de este elemento central dentro del marxismo, argumentando que la bipolarización social que pronosticó Marx no se ha cumplido, que el grueso de la sociedad actual lo componen las clases medias³¹ y que el potencial de lucha y transformación de la clase obrera ha desaparecido.

31 Uno de los desarrollos sociales más importantes en las economías avanzadas durante el final del siglo XX ha sido el crecimiento de una «nueva clase media» de asalariados de nivel superior. Mientras que a comienzos de la citada centuria, los empleados administrativos y gerenciales sólo significaban un 5 ó 10 % de la población activa en los países avanzados, hoy, según algunos autores, representarían un 20-25 %.

Realmente, las nuevas clases medias, concebidas como asalariados, que ocupan lo que Erik Olin Wright llama «un lugar de clase contradictorio» entre el trabajo y el capital, son con toda probabilidad un grupo mucho más pequeño que lo que muestran esas cifras, y no constituyen tanto una colectividad homogénea como una colección heterogénea de diferentes capas desarticuladas por distintos factores. Por ejemplo, una importante fuente de diferenciación es la de trabajar en el sector público o en el privado: un profesor universitario no suele experimentar la misma identidad que un corredor de bolsa. En cualquier caso, bien por el poder social que tienen sus miembros, bien por la influencia cultural que ejercen, las nuevas clases medias son una fuerza con la que hay que contar en la mayor parte de las sociedades occidentales.

El concepto de clase raramente aparece en la imagen que estas capas sociales tienen de sí mismas. A diferencia de la pequeña burguesía tradicional, se caracterizan más por su consumo que por su ahorro, que deja de ser importante cuando la posición social depende menos del capital que se acumula que de la habilidad para negociar en la escala jerárquica gerencial, y cuando existe la posibilidad de aumentarlo a través del crédito.

Los suplementos dominicales de los diarios les proporcionan a la vez materiales sobre los que elaborar sus fantasías y pistas culturales que seguir. Tienen una economía emocional que difiere de la de sus predecesores. Las nuevas formas de sociabilidad, como las fiestas y los ligues, han roto el *apartheid* sexual que mantenía separadas a las clases en época anterior. Cifran su identidad social en su «buen gusto», reflejado en la comida en particular, una pasión que se ha convertido en un distintivo crucial de clase, aunque también lo proyectan en su imagen (*look*), en sus aficiones (deportes poco populares: golf, pádel...), en un cierto cosmopolitismo de agencia de viajes, en los bienes de consumo (vehículo, segunda residencia...) y en las marcas.

El *Manifiesto del Partido Comunista* termina con una famosa frase que dice: «Las clases dominantes pueden temblar ante una revolución comunista. Los proletarios no tienen nada que perder en ella más que sus cadenas». Cuando Marx escribió esto a mediados del siglo XIX era una verdad casi literal. Las penosas condiciones de vida de los trabajadores en los inicios de la revolución industrial, tal y como nos las describió Engels en su libro *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, nos lo confirman, pero desde entonces las cosas han cambiado mucho, al menos para los trabajadores de los países más desarrollados, que, gracias a su lucha, han conseguido mejorar sensiblemente su situación.

La sociedad de consumo se basa en que amplias capas de la población puedan acceder a una gran cantidad de bienes que circulan en el mercado; así es como muchos obreros, sobre todo de la Europa occidental, se han convertido en propietarios de bienes de uso como la vivienda o el coche, e incluso, a través de la compra de acciones, en «copropietarios» de medios de producción, lo que le ha permitido a la derecha acuñar el término de *capitalismo popular*. Esto último es una auténtica falacia, ya que la parte en la que participa la clase obrera del capital accionarial es insignificante (existen estudios que nos revelan que menos de un 5 %); sin embargo, es cierto que la mejora en sus condiciones de vida ha atemperado su condición potencialmente revolucionaria, un hecho innegable que ha condicionado la estrategia de los partidos obreros en los últimos años.

Pero, a pesar de todo, la clase obrera es una realidad social y política incontestable. En primer lugar, la base de tal clase es el sector mayoritario del conjunto de la población activa ocupada, y de la masa asalariada, que cada vez es más numerosa, frente a una pequeña burguesía agraria, comercial y artesanal que día a día ve reducir sus efectivos. Apoyándonos en datos estadísticos, la mayor parte de la población mundial no se puede caracterizar, en un mundo globalizado, como una sociedad de clases medias. Ni siquiera en países desarrollados o en vías de desarrollo se puede mantener semejante afirmación.³²

32 La idea de la «clase obrera en extinción» se apoya en una percepción ideológica reforzada por los medios de comunicación y la cultura. En el mundo de la imagen actual, e incluso en el mundo del arte, el trabajo manual como opuesto a la actividad «creativa» se ha convertido en invisible. Žižek (2003) nos dice que el trabajo manual —que no sea la reminiscencia nostálgica de una producción artesanal como curiosidad antropológica— ha

También se puede apreciar con nitidez que la gran mayoría de los trabajadores perciben que tienen una comunidad de intereses bastante distinta a la de los capitalistas. Está muy claro que son ellos quienes constituyen la base mayoritaria de los partidos de izquierda o de las opciones más progresistas, aunque no es menos cierto que en la actual coyuntura la inmensa mayoría no adopta posturas rupturistas, e incluso que un sector significativo puede apoyar a las formaciones de derechas, asumiendo su mundo de valores.

El marxismo actual admite que sólo negando la evidencia se podría sostener que la clase obrera actual es la misma que la que conoció Marx. Sin embargo, a esta realidad hay que sumar otra, también innegable, como es la del crecimiento del trabajo precario, la de la permanentización del paro de larga duración, que castiga con dureza a sectores muy determinados, la de las malas condiciones laborales, que en muchos ámbitos de la producción se traducen en elevadas tasas de siniestralidad, o la de los bajos salarios en determinadas funciones o ramas de actividad. Esta dualidad de estatus fragmenta internamente a la clase obrera y refuerza la sociedad de los dos tercios.

Así, los trabajadores o asalariados en las sociedades más avanzadas no forman un conjunto indiferenciado, debiendo distinguirse entre aquellos directivos, técnicos y profesionales que disponen de altos salarios, de una relativa autonomía y que ejercen funciones vinculadas a la dirección capitalista, y aquellos otros que no reciben salarios altos, realizan tareas rutinarias y alienantes y se mueven en la más absoluta subordinación. Por todo esto parecería más correcto utilizar el término de *clase trabajadora* para designar a esa masa laboral heterogénea, en vez del término *clase obrera*, asociado a ocupaciones del sector secundario y a orientaciones revolucionarias anticapitalistas que hoy por hoy son minoritarias.

pasado a ser un «lugar de obscena indecencia que hay que sustraer a la mirada pública», como antaño ocurriera con el sexo. En una tradición que se remonta a películas como *Metrópolis* de Fritz Lang, el proceso productivo parece desarrollarse de forma subterránea, ocultando a los millones de trabajadores anónimos brutalmente explotados en las fábricas del Tercer Mundo, desde las fábricas chinas hasta las cadenas de montaje indonesias o brasileñas. El mundo occidental prefiere refugiarse en el subterfugio de la «desaparición de la clase obrera», antes que preguntarse quién fabrica y en qué condiciones todo lo que disfrutamos, desde los pantalones vaqueros a los teléfonos móviles.

Es cierto, pues, que las nuevas ocupaciones diversifican y fragmentan a la clase obrera mitigando el enfrentamiento social, pero sin hacerlo desaparecer. En los últimos años, los trabajadores han desencadenado huelgas y protestas masivas contra los recortes sociales en Alemania, Holanda, Italia, Francia, Bélgica y otros países europeos, pero también en EE. UU., corazón del capitalismo, donde se registraron prolongados conflictos en Caterpillar, AE Staley, Wheeling-Pittsburgh, UPS, General Motors, Boeing, la semana de huelga general de los empleados públicos del estado de Oregón, la huelga intermitente de la Universidad de Yale o los 54 días de lucha y confrontación en la empresa siderúrgica WCI Steel de Warren, en Ohio. A los que tendríamos que sumar las huelgas masivas de trabajadores latinos e inmigrantes de la costa del Pacífico, las de limpiadores, peones y carpinteros en Los Ángeles, transportistas portuarios en Seattle, que confirman que hasta el movimiento obrero estadounidense sigue vivo.

En el otoño del 2003 los trabajadores del correo inglés realizaron una huelga durante algunas semanas contra las privatizaciones y el desmantelamiento de la Royal Post. En Italia, entre diciembre y enero, hubo una oleada de «huelgas salvajes» en el transporte público local por la renovación del convenio nacional del sector: decenas de ciudades quedaron paralizadas durante jornadas enteras. En Alemania, los trabajadores que salieron a la calle fueron los del sector automotriz: primero los empleados de la Opel, de Bochum, que pararon durante diez días consecutivos, luego los de Volkswagen. Algunos meses después se lanzaron a la lucha los trabajadores de la Sata de Melfi (Grupo Fiat), establecimiento modelo de explotación en el sur de Italia, que rechazaban los interminables turnos, la disciplina militar impuesta por la empresa y exigían el mismo salario que el resto de los trabajadores de la Fiat. Luego de 21 días de huelga, que paralizaron la producción en casi todos los establecimientos de la Fiat del país, se firmó un acuerdo sindical. La huelga de los trabajadores del transporte urbano (metro y autobuses) de Nueva York, en diciembre de 2005, sacudió la capital financiera de la mundialización. Los 33 700 trabajadores de la Metropolitan Transportation Agency (MTA) consiguieron durante días inmovilizar a más de 7 000 000 de viajeros, demostrando así su fuerza. Ya en el 2006 fueron los jóvenes y los sindicatos franceses los que llegaron a colocar contra las cuerdas al Gobierno de la derecha en su lucha contra la precarización del empleo juvenil.

Nuestro país en el último cuarto de siglo ha vivido cinco huelgas generales. La primera se produjo el 20 de junio de 1985, convocada por

CC.OO. en protesta por la ley de Pensiones, y no fue secundada por UGT. La segunda tuvo lugar el 14 de diciembre de 1988 tras la convocatoria unitaria de UGT y CC. OO. contra una política económica «liberal». Esta huelga tuvo un seguimiento masivo y dejó patente el enorme poder de las clases asalariadas. La tercera sucedió el 28 de mayo de 1992 y sólo fue de media jornada. El 27 de enero de 1994 se convocó un paro de ocho horas para mostrar la oposición de los trabajadores a la reforma laboral. Por último, el 20 de junio de 2002 se realizó otra huelga general contra la supresión de los derechos laborales y al recorte de las prestaciones por desempleo.

En el 2004 tuvieron lugar huelgas generales en Grecia, Italia, Nigeria e India; y en España, en medio de un clima de paz social, la conflictividad laboral en 2004 supuso un aumento de horas perdidas de un 30,79 % respecto al año anterior, afectando los conflictos de un modo directo a 257 085 trabajadores.

Desde posturas reformistas y a la defensiva, la clase obrera sigue ofreciendo resistencia a las pretensiones del capital, siendo más consciente de esta realidad el propio capital que la misma clase trabajadora. Por eso, y a despecho de todas las transformaciones operadas, podemos presumir que, por bastante tiempo, la clase obrera seguirá siendo una realidad.

¿Nuevos sujetos de transformación?

Los cambios económico-sociales que se han operado en el corazón del sistema capitalista, la sociedad de consumo reforzada por el enorme impacto de los medios de comunicación que difunden unos valores estándar y conformistas, el desencanto respecto de las viejas formaciones políticas, unido a la desaparición de la URSS, alejan a los obreros del mundo de la política y el compromiso transformador, para refugiarse a lo sumo en el reformismo sindical, cuestionando así el papel que les asigna el marxismo en el proceso de transformación social. Todo esto ha dado paso, en el ámbito de la izquierda, a nuevas teorías a propósito de otros agentes sociales que propicien e intervengan en dicho proceso.

En estos últimos años la aparición de nuevas/viejas problemáticas ha generado corrientes de contestación entre sectores concretos de la pobla-

ción que han hecho su aparición como movimientos reivindicativos ante desigualdades específicas. El origen de este tipo de movimiento lo encontramos en EE. UU. en los años sesenta. Ante la discriminación racial, la minoría negra promovió una poderosa movilización interclasista pro derechos civiles. El movimiento feminista, que databa ya de principios del siglo XX, incrementó su lucha por conquistar la igualdad social. Los jóvenes se rebelaron contra las estructuras autoritarias en la familia y pidieron la libertad sexual frente a un mundo hipócrita y timorato. A estos tres grandes movimientos sociales de la «década prodigiosa» se sumaron en los años siguientes los primeros ecologistas, en defensa del medio ambiente, los homosexuales, que reivindicaban reconocimiento e igual trato que los heterosexuales, los pacifistas y antimilitaristas, que retomaban una vieja idea desarrollada durante el siglo XIX, el movimiento ciudadano, que clamaba por la humanización de las grandes urbes, los grupos que luchan contra el racismo y en defensa de los inmigrantes, entre otros.

La eclosión, en un período más reciente, de todo tipo de asociaciones no gubernamentales, muchas de ellas volcadas en la ayuda al Tercer Mundo, terminaría de completar el panorama de un compleja red de movimientos sociales que en parte contestan al sistema y en parte se integran en él, pero que, no obstante, pueden ser tenidos en cuenta como nuevos agentes de transformación social.

En este proceso los acontecimientos conocidos como *Mayo del 68*³³ desempeñaron un papel fundamental. El Mayo francés debe enmarcarse en el proceso de agitación que sacudió a las universidades de medio mundo a lo largo de la década de los sesenta y que enlazó años más tarde con la protesta contra la intervención militar de Estados Unidos en Viet-

33 El Mayo francés, que ocupa un lugar privilegiado en la historia de la segunda mitad del siglo XX, comenzó como una revuelta estudiantil y terminó precipitando la más poderosa movilización obrera que hubiera conocido Francia desde el Frente Popular en 1936. Pero todo quedó en eso, porque la izquierda tradicional, comunistas y socialistas, no se atrevió a ir más allá y frenó a sus propias bases. El poder estuvo en la calle desde el 3 al 30 de mayo, cuatro semanas, pero nadie se atrevió a cogerlo y convertirlo en revolución. Más de diez millones de trabajadores se pusieron en huelga, pero los dirigentes sindicales y políticos de la izquierda dieron marcha atrás y evitaron jugar la carta de la aventura. Este hecho contribuyó poderosamente a minar las expectativas en una transformación revolucionaria del sistema capitalista, al tiempo que contribuía al descrédito de los partidos de izquierda tradicionales.

nam, o en España con la lucha contra el franquismo. El papel de los intelectuales en la génesis de estos movimientos fue fundamental, y el protagonismo de los estudiantes determinante. Las teorizaciones de Marcuse y otros sobre el potencial revolucionario de la juventud la animaron a desafiar al sistema en las calles.

Herbert Marcuse (1898-1979) nació en Berlín en el seno de una familia judía. Influido por la escuela de Fráncfort, se vio obligado a abandonar el país con la llegada del nazismo. En 1954 fue nombrado profesor de Filosofía y Política en la Universidad Brandeis, de Boston, y en 1965 pasó a la Universidad californiana de San Diego, impartiendo clases más tarde en Berkeley.

Representante del llamado freudo-marxismo, Marcuse trabajó en campos muy distintos. Entre sus obras se encuentran *Razón y revolución*, una biografía intelectual de Hegel, *El marxismo soviético*, una crítica del marxismo en la URSS, y *El hombre unidimensional*, probablemente uno de sus ensayos más importantes, sobre los mecanismos de alienación del hombre moderno.

El estallido de la revuelta del Mayo francés en 1968 y la fundamental participación de los estudiantes en estos sucesos lo convirtieron en figura pública universal. La dura crítica que el filósofo hacía a la sociedad consumista y a la izquierda clásica en otra de sus obras, titulada *El final de la utopía*, contribuyeron al desarrollo de la conciencia estudiantil, minando tanto los valores tradicionales como el viejo sistema de partidos.

El contacto con la sociedad capitalista avanzada de los Estados Unidos había llevado a Marcuse a formular una serie de teorías correctivas sobre el proceso revolucionario tal y como se concebía en Europa. Según el profesor Marcuse, el neocapitalismo había hecho desaparecer explícitamente la concepción tradicional de la lucha de clases, con lo cual el papel revolucionario fundamental debía pasar de la clase obrera a manos de otros grupos sociales «fronterizos»: los estudiantes, los intelectuales, los marginados, etc. Estas ideas eran en parte coincidentes con las de otros pensadores sociales y teóricos de izquierdas que desde comienzos de los años sesenta, sobre todo en Inglaterra y EE. UU., se habían apartado de los viejos partidos y de sus tácticas para preconizar a través de diversas publicaciones, en especial la prestigiosa *New Left Review*, nuevas formas de lucha frente al sistema capitalista, dando origen a una corriente conocida como *Nueva Izquierda*.

En *El final de la utopía*, Marcuse ([1967] 1968: 53-54) señala alguno de los rasgos de esta tendencia:

Lo que diferencia la Nueva Izquierda de la Vieja Izquierda [es que] la Nueva Izquierda no es marxista ortodoxa ni socialista. Se caracteriza, al contrario, por una profunda desconfianza respecto a toda ideología, incluida la socialista, por la que se creen en cierto modo traicionados y de la que están decepcionados. Además, la Nueva Izquierda no se fija en modo alguno —también con la excepción de pequeños grupos— en la clase trabajadora como clase revolucionaria. No se puede definir desde el punto de vista de clase [...], consta de intelectuales, grupos del movimiento por los derechos civiles, grupos de la juventud, particularmente elementos radicales de ésta que, a primera vista, no resultan en absoluto políticos, como los llamados hippies [...]. Y, cosa muy interesante, este movimiento no tiene como portavoces políticos propiamente dichos sino poetas y escritores [...]. Si consideran ese breve esbozo, reconocerán que la situación es casi una pesadilla para «paleomarxistas»: aquí se encuentran con una oposición que no tiene nada que ver con la «fuerza revolucionaria clásica» del marxismo; pero es una pesadilla que corresponde a la realidad.

Las ideas que apunta Marcuse guardarían relación con las dificultades para ejercer una crítica social efectiva por parte de los partidos de izquierda tradicionales (socialdemócratas y comunistas), dificultades que ya habían comenzado a finales de la década de 1950. Es en ese momento cuando podemos detectar en el Occidente europeo la aparición una crítica del comunismo clásico por parte de una izquierda radical que dará origen tanto al fenómeno de la Nueva Izquierda como al fenómeno del izquierdismo.

El carácter más social del capitalismo de posguerra y sus concesiones tácticas concretadas en el estado de bienestar fueron objeto de denuncias virulentas, especialmente protagonizadas por los intelectuales. Se acusaba al Estado social, vinculado al capitalismo y a la socialdemocracia, de conducir al «aburguesamiento» y a la «integración» de la clase obrera, de haberla metido en cintura y de ponerla finalmente al servicio del propio capital, difuminando el horizonte revolucionario, lo que, a fin de cuentas, era bastante cierto. Efectivamente, uno de los propósitos del neocapitalismo y de su alianza con el Estado social era obtener ganancias de legitimación a través de una autolimitación del nivel de explotación.

Junto a este tipo de críticas, de naturaleza social y política, podemos detectar la eclosión de otro tipo de crítica en el mismo sentido, aunque no de la misma naturaleza, que Boltanski y Chiapello ([1998] 2002) denominan «crítica artística» y que tendría sus orígenes en el siglo XIX. La «crí-

tica artística» se caracteriza por la oposición de buena parte de la intelectualidad y del mundo del arte a la deshumanización y egoísmo del sistema capitalista. Una crítica que desde hace un siglo enfrentaba a intelectuales con hombres de negocios y que se hacía evidente en la oposición de valores entre vanguardias artísticas y gustos burgueses.

Tanto la crítica social como la crítica artística animaron las luchas durante la década de los setenta y estuvieron en el fundamento de las teorías que sustentaron el izquierdismo de aquellos años, pero se mostraron ineficaces para minar las bases del sistema. El control de los partidos clásicos sobre la mayor parte de la clase obrera encauzó sus reivindicaciones hacia salidas negociadas en clave de «pactos sociales», de los que el exponente más claro en el caso español fueron los famosos Pactos de la Moncloa, firmados en plena Transición.

En cuanto a la crítica artística, terminó por entrar en crisis debido sobre todo a su aparente éxito y a la facilidad con la que fue recuperada y aprovechada por el capitalismo. La demanda de autenticidad, centrada en la crítica del mundo industrial, de la producción en masa, de la uniformización de los modos de vida y de la estandarización, se vio aplacada por la multiplicación y la diversificación de bienes comerciales, que posibilita la producción flexible en pequeñas series en paralelo al gran consumo, especialmente en el mundo de la moda, de los placeres y de los servicios. Es así como la era del diseño entró en el mercado de las clases medias, haciéndoles de repente accesibles una enorme gama de productos y contribuyendo a desacreditar la imagen de un mundo industrial deshumanizado.

Por otra parte, la demanda de creatividad, protagonizada sobre todo por los empleados con titulaciones superiores, ingenieros o cuadros, comenzó a disfrutar de un reconocimiento que hubiera parecido insólito años antes, al hacerse evidente que una parte cada vez mayor de los beneficios provenía de la explotación de las capacidades de invención, imaginación e innovación, desarrolladas con las nuevas tecnologías, sobre todo en sectores en plena expansión como los servicios y la producción cultural, lo que ha engendrado, entre otras cosas, el debilitamiento de la oposición sobre la que descansaba desde hace un siglo esa crítica artística.

Lo mismo ocurrió con la demanda de liberación que se había constituido, en particular en el ámbito de las costumbres, en contraposición a la moral burguesa y que podía hacerse pasar por aliada de la crítica al capita-

lismo al referirse a un sistema centrado en el ahorro, las virtudes de la familia y la pudibundez. Este tipo de crítica quedó desprovista de repente de su carga contestataria cuando el levantamiento de las prohibiciones se reveló para el propio sistema capitalista como posibilidad de apertura de nuevos mercados. Un ejemplo impresionante es el mercado en expansión de los bienes y servicios en torno a la sexualidad (películas, vídeos, contactos, objetos).

Las críticas del izquierdismo y de la Nueva Izquierda sirvieron para lo contrario de lo que pretendían, pero dejaron como saldo la esperanza transformadora en esos nuevos agentes sociales enfrentados a aspectos concretos de la cultura dominante que habían hecho su aparición por aquellas fechas. Esta teoría se vio reforzada cuando los viejos partidos comunistas entraron en crisis, antes incluso de la caída del sistema soviético, comenzando por el todopoderoso Partido Comunista Italiano. Lo que sucedió a partir de 1989 sólo ha contribuido aún más a afianzar la convicción de que la transformación social no puede venir de manos de una sola clase y de un partido dirigente, a lo que se ha sumado el debilitamiento en la esperanza revolucionaria, concebida al menos tal y como se imaginó durante mucho tiempo. No obstante, buena parte del marxismo sigue confiriendo un lugar central al mundo del trabajo en ese proceso transformador que no se sabe muy bien cómo concretar.

Las ONG y el neoliberalismo

Los movimientos sociales alternativos han terminado por lograr parte de sus propósitos, lo que ha facilitado su parcial absorción por el sistema. La lucha de los negros y otras minorías raciales en EE. UU. se ha saldado con el reconocimiento formal de la igualdad de derechos civiles y con una mayor atención de los servicios sociales a estos colectivos. La discriminación permanece en muchos campos, según demuestran las estadísticas, pero las reivindicaciones de estos grupos se han aplacado.

El feminismo es posiblemente el movimiento que más logros efectivos ha conseguido. Los avances realizados por la mujer en los países ricos son verdaderamente significativos. En todos ellos ha podido imponer una igualdad legal efectiva, a la que debemos sumar su paulatina pero imparable inserción en el mundo laboral, desempeñando trabajos y oficios que le estaban vedados no hace muchos años. Incluso su imagen y valoración han cambiado, consi-

guiendo dictar buena parte de su agenda reivindicativa a las formaciones políticas más conservadoras, mientras que las más progresistas han integrado en sus programas y listas electorales el derecho a la paridad en los cargos y puestos de responsabilidad. Estas conquistas no deben engañarnos a propósito de su alcance. La mujer sigue siendo objeto de discriminación en muchos aspectos de la vida social, y los movimientos feministas continúan con sus luchas centrados en nuevos/viejos problemas, como la violencia de género.

El combate de los ecologistas también continúa con un balance desigual. Este movimiento ha conseguido concienciar y sensibilizar a la mayor parte de la población sobre los problemas más diversos del medio ambiente (energía nuclear, uso del agua, contaminación, deforestación, entre otros), y es prácticamente el único que en algunos países se ha convertido en partido político, posicionándose normalmente entre las formaciones de izquierda. Su incidencia, en este sentido, se hace más relevante al integrarse dentro del juego de las coaliciones parlamentarias, llegando a desempeñar incluso carteras ministeriales.

Los otros movimientos: vecinales, pacifistas, homosexuales, por citar algunos, también han logrado éxitos parciales en torno a reivindicaciones concretas, alcanzando un respeto social y una consideración en los medios de comunicación y políticos que resultaba impensable cuando aparecieron por primera vez en el horizonte de la década de los años setenta del siglo XX.

No obstante, respecto a estas organizaciones sociales debemos hacer algunas precisiones. Aunque muchas de ellas fueron propiciadas por partidos y formaciones marxistas, ninguna o muy pocas se definieron explícitamente como tales, y ni siquiera mantuvieron en sus análisis posturas claramente anticapitalistas. Por otra parte, muchos de estos movimientos terminaron por ser absorbidos por el propio sistema, que logró, mediante concesiones parciales, restarles buena parte de su virulencia inicial.

El feminismo dio origen a ministerios o secretarías de la mujer, y toda una red de servicios sociales: casas de acogida, guarderías, centros de planificación..., que, unidas a legislaciones positivas, terminaron por atraer a la vía institucional a un sector del movimiento que, por lo demás, siempre planteó un perfil profundamente fragmentado.

En el caso del ecologismo, su domesticación resulta más compleja y se ha realizado sobre todo en el terreno de los valores, ya que sus principios,

debidamente edulcorados, han alcanzado desde la publicidad para detergentes hasta los programas de estudios escolares. Sin embargo, las grandes batallas, como el control de emisiones de CO₂ a la atmósfera, no se han ganado, al chocar frontalmente estas pretensiones con intereses económicos del sistema. El Tratado de Kioto no ha sido ratificado, entre otros, por EE. UU., y no es factible que se aplique en su integridad en las próximas décadas.

Como decíamos más arriba, junto a estos grandes movimientos que podríamos considerar clásicos han aflorado multitud de organizaciones no gubernamentales (ONG) con los propósitos más diversos: luchar por la condonación de la deuda de los países pobres, por la protección de los consumidores... En las sociedades desarrolladas muchas de estas ONG han terminado por transformarse, como nos dice Carlos Gómez Gil (2005), en «agencias subsidiarias y precarizadas que tratan de mantener parcialmente bajo criterios de mínimos costos algunas de las funciones que tradicionalmente venían desarrollando los Estados»; pero la mayor parte de ellas está dedicado a la ayuda directa a las naciones del Tercer Mundo mediante las aportaciones materiales en forma de envíos o a través de la prestación de servicios.

Las ONG cuentan con el apoyo directo o la simpatía de buena parte de la juventud que, guiada por el mayor desinterés, presta su esfuerzo voluntario. Esta forma de neocaridad moderna y globalizada tiene un alcance muy superior y distinto al que le conferimos normalmente, al menos desde la óptica del sociólogo estadounidense James Petras.

James Petras en un artículo publicado en la *Monthly Review* (1997) apuntaba que el papel que cumplen las ONG en América Latina, donde él lo había estudiado, estaba siendo instrumentalizado por el neoliberalismo. Según este autor, a principios de los ochenta, los sectores más lúcidos de las clases dominantes se dieron cuenta de que sus políticas estaban provocando descontento social a gran escala en los países más desfavorecidos, por lo que comenzaron a financiar y promover organizaciones «de base» de ideología «anti-estatalista» para intervenir entre las clases potencialmente conflictivas. Estas organizaciones, dependientes financieramente de recursos neoliberales, estaban directamente involucradas en competir con movimientos sociales autóctonos nacidos del sustrato popular.

Para la década de los noventa, estas organizaciones descritas como no gubernamentales sumaban miles y recibían cerca de 4000 millones de

dólares a escala mundial. En otras palabras, al tiempo que desde arriba los regímenes neoliberales se procuraban el pago de la deuda externa y contribuían a abolir la legislación laboral protectora, las ONG estaban siendo financiadas para promover proyectos de «auto-ayuda», de «educación popular» y de «capacitación laboral» que impulsaran políticas de «desarrollo comunitario». Así, el neoliberalismo actuaba en dos frentes: desde arriba, a través de las estrategias que estos países pobres se veían forzados a aceptar por la presión del Banco Mundial o del Fondo Monetario Internacional; y desde abajo, intentando minimizar el impacto social de esas políticas con la acción de las ONG.

Bajo su profesión de apoliticismo, las ONG presentan muchas limitaciones, contribuyen a paliar la miseria de estos pueblos, pero son incapaces de denunciar los mecanismos que la propician, encargándose de transmitir la nueva retórica de «identidad» y «globalización» hacia el interior de los movimientos populares. Las ONG rara vez apoyan —si acaso lo hacen— las huelgas y protestas contra los bajos salarios y recortes presupuestarios. Obviamente, las fuentes externas de financiamiento limitan la esfera de su acción en defensa de los que ayudan, e incluso se dan extrañas convergencias con organismos internacionales como el Banco Mundial. La coincidencia se establece en su compartida oposición al «estatalismo».

En la superficie, las ONG critican al Estado desde una perspectiva de izquierda que defiende la autoorganización de la sociedad civil, mientras que la derecha hace lo mismo en nombre del mercado. Normalmente, en sus políticas de ayuda estas organizaciones contraponen el poder «estatal» al poder «local». El poder estatal, argumentan, se encuentra distante de los ciudadanos y es arbitrario, mientras que el poder local es más cercano y está más próximo a la gente. Este tipo de argumentaciones sirve de coartada a los neoliberales, que están transfiriendo propiedades estatales a manos privadas, mientras que las ONG se encargan de promover proyectos locales (microempresas), promocionando el discurso de la empresa privada.

Esos proyectos son diseñados, o al menos aprobados, en organismos e instituciones del Primer Mundo. Las evaluaciones se realizan en los mismos ámbitos y en los lugares donde se producen «éxitos». Las ONG y sus bancos patrocinadores (Banco Interamericano de Desarrollo, Banco Mundial) publican boletines resaltando las historias exitosas de microempresas y otros proyectos, pero procuran soslayar los altos índices de fracaso a

medida que el consumo decae, las importaciones baratas inundan el mercado y las tasas de interés se disparan hacia arriba.

Para justificar este enfoque, las ONG a menudo invocan el «pragmatismo», el «realismo» o la pérdida de alternativas. Este «posibilismo» es utilizado para convencer a amplios sectores populares para que trabajen dentro de los nichos del libre mercado impuesto por el Banco Mundial y por el ajuste estructural. Lo que es cierto es que las ONG no pueden promover programas universales y completos a largo plazo como lo puede hacer el Estado. En su lugar proporcionan servicios muy limitados a un grupo estrecho de comunidades. Y lo más importante, no rinden cuentas de sus gastos a la gente local, sino a donantes que las sustentan.

Al centrarse en proyectos, no en movimientos, organizan a la gente para producir en los márgenes, pero no para intentar controlar los medios básicos de la riqueza; se centran en la ayuda técnica financiera de esos proyectos, pero no en las condiciones estructurales que conforman la vida cotidiana de los colectivos. Al incorporar a la población pobre a la economía neoliberal a través de la «acción voluntaria privada», las ONG crean un mundo apolítico donde la apariencia de solidaridad y de acción social encubre una conformismo conservador con la estructura de poder nacional e internacional; y, en muchos casos, su labor fomenta un nuevo tipo de dependencia en relación con la ayuda recibida.

Sin embargo, hemos de decir que no todas las ONG presentan el mismo perfil: hay una pequeña minoría que procura desarrollar una estrategia alternativa que apoye el antiimperialismo y una política de clases, esforzándose por vincular el poder local con las luchas por el poder estatal. Estas últimas, como podemos suponer, no reciben fondos del Banco Mundial o de agencias gubernamentales.

El marxismo actual, estando de acuerdo con la mayor parte de las reivindicaciones y propuestas de estos movimientos sociales alternativos, no puede dejar de percibir sus limitaciones y su sectorialización. Eso no quiere decir que los marxistas no secunden sus campañas o que no los consideren necesarios en un proyecto alternativo al «capitalismo realmente existente»; no obstante, la eficacia de estos potenciales nuevos agentes de transformación se deberá definir en un proceso de integración de distintas fuerzas sociales, capaces de desafiar estructuralmente al sistema dominante, y no sólo de arrancarle logros parciales.

Masas e individuo

Hemos visto que, según el materialismo histórico, la historia de la humanidad descansa sobre sí misma; no es producto, por tanto, de la voluntad de los dioses ni de la genialidad de unos pocos individuos, sino que son todos los seres humanos con su trabajo quienes hacen la historia; son las relaciones que se establecen entre ellos en función del proceso productivo las que generan antagonismos entre las clases, que se resuelven con la superación de un modo de producción por otro, siempre más avanzado que el anterior.

Hasta ahora hemos hablado de esas clases, de esos grandes colectivos que forjan la historia con sus esfuerzos y con su lucha. Hemos hablado del proletariado y de los nuevos agentes de transformación. Sin mencionarlas, nos hemos estado refiriendo constantemente a las masas, ese término procedente del vocabulario de la física y tan querido al discurso de la izquierda durante mucho tiempo; pero no hemos mencionado al individuo.

En principio, podría entenderse una oposición entre estos dos conceptos: *masas* e *individuo*, un conflicto de intereses entre lo personal y lo colectivo. El materialismo histórico no cree en esa oposición; se limita a sumir al individuo en la colectividad y se «olvida» hasta cierto punto de desarrollar en profundidad una teoría sobre él.

El concepto, la idea de *individuo* y de *individualidad* nace con la Edad Moderna (siglo XV) y se afirma a la par que se desarrolla la burguesía como clase. El triunfo de la revolución burguesa supondrá el triunfo del individuo en abstracto. Con el nacimiento de la Psicología en el siglo XIX se abrirán paso nuevos conceptos, como el de *personalidad*, que reforzarán la idea misma de *individualidad*. Desde las posturas más extremas de esta concepción del individuo, se le convierte en el protagonista único y exclusivo de la acción humana.³⁴ Desde tal prisma desaparecen los colectivos sociales, los

34 En una obra que precisamente tiene ese título, *La acción humana* ([1949] 2004), Ludwig von Mises nos ofrece un ejemplo de ese individualismo a ultranza: «Primero debemos percatarnos de que todas las acciones son realizadas por individuos [...]. Si escudriñamos el significado de las distintas acciones desarrolladas por los individuos, debemos aprender necesariamente todo acerca de las acciones de todos los colectivos. Pero un colectivo social no posee existencia y realidad alguna fuera de las acciones de los miembros individuales».

grupos, las clases... La sociedad misma, como realidad ineludible, dada la naturaleza gregaria de la especie, queda reducida a una suma de individualidades. Hoy, partiendo de dicha visión, la ideología dominante potencia ese tipo de imagen de los modos más absurdos, por ejemplo, al anunciar que, si compras un producto de consumo masivo, se reafirmará tu personalidad.

Como ya hemos dicho, Marx veía la historia de la humanidad como la historia del despliegue de las fuerzas humanas, operando hasta el final de la sociedad de clases, pero este proceso se produciría independientemente de los deseos de los hombres concebidos como sujetos individuales. Para el marxismo, la perspectiva del individuo abstracto, extraído de su contexto histórico, es una «robinsonada» después de Robinson Crusoe (*OEME*, vol. I: 516), ya que las individualidades están condicionadas y se explican siempre por un contexto social. El nudo de este argumento es que los seres humanos son organismos sociales, construcciones sociales, si se prefiere. El Robinson Crusoe adulto era claramente un ser humano, pero su humanidad resultaba de una historia de socialización previa. El lenguaje, el pensamiento, el arte, todo lo que hizo humano a Crusoe había resultado de su vida en comunidad. Invirtiendo la lógica individualista, Marx sostiene que es la sociedad la que crea a los individuos, quienes sólo pueden ser entendidos examinando las leyes que rigen esa sociedad.

Por eso, solamente con la superación de la sociedad de clases concede el marxismo pleno desarrollo a las potencialidades y capacidades del individuo; pero, mientras tanto, la atención que presta a la persona concreta se diluye en el análisis social. En ese sentido, podemos considerar que el marxismo ha desarrollado de modo insuficiente una teoría de la conducta humana individual y de la interacción social que sirva para apuntalar el planteamiento general del materialismo histórico.

Su concepción del individuo parte, no obstante, de una interpretación antropológica que rompe con las visiones tradicionales asentadas desde el mundo antiguo. Según las morales antiguas e incluso muchas de las actuales, el ser humano es una esencia definida desde su misma aparición. No posee contingencia histórica. Ese ser definido así desde su origen es concebido como fundamentalmente «malo», o bien como naturalmente «bueno». Entre la primera de estas concepciones podríamos mencionar, por resultarnos familiar, la moral cristina, aunque este aspecto lo compare con otras morales religiosas.

Para el cristianismo, nace marcado por el pecado original, y sólo la adhesión a los preceptos de la religión verdadera le pueden conducir por la senda de la bondad. En su versión civil, esta pesimista idea encontrará su correlato más popular en el pensador inglés del siglo XVII Thomas Hobbes, al que se atribuye la famosa frase *Homo homini lupus*, ‘el hombre es un lobo para el hombre’. Para Hobbes no sería el camino de la religión el único que haría finalmente posible la convivencia entre las bestias humanas, sino el poder del Estado, que, por medio del ejercicio de la coacción y la punición, actuaría como elemento de moderación de las pasiones e intereses que enfrentan a los individuos; lo que le conduce a la idea de que el mejor tipo de sociedad (*commonwealth*) es una monarquía absoluta. Es indispensable un Estado fuerte para poner freno a la malvada naturaleza humana.

Frente a estas antropologías pesimistas se sitúan aquellas que sostienen la bondad innata del ser humano. El representante más conocido de esta tendencia es el filósofo ginebrino del siglo XVIII Jean-Jacques Rousseau, que se encargó de popularizar la imagen del *buen salvaje*, el hombre natural que sólo podría ser arrastrado a las inclinaciones perversas por organizaciones sociales injustas que le privarían de su libertad y le impulsarían al mal.

Evitando apreciaciones absolutas y quedándose más cerca de los hechos, Marx dice que el individuo humano es producto de una evolución biológica y social, y no es ni bueno ni malo, sino ambas cosas a la vez; es una mezcla, ya que representa una posibilidad confusa de ambos que la vida social se encarga de orientar y determinar. En una estructura social concreta, la propia realidad que le toca vivir le propone unos motivos de acción que en un momento dado pueden ser egoístas y en otros no, modelando a la persona y haciendo de ella un ser humano o inhumano, generoso o feroz. Marx y Engels ([1846] 1970: 287) escriben en *La ideología alemana* que los comunistas «No plantean a los hombres el postulado moral de ¡amaos los unos a los otros! , ¡no seáis egoístas! , etc.; saben muy bien, por el contrario, que el egoísmo, ni más ni menos que la abnegación, es en determinadas condiciones una forma necesaria de imponerse los individuos. Los comunistas no se proponen, por tanto, en modo alguno [...] superar al “hombre privado” en aras del “hombre general”, abnegado».

Marx, en *La sagrada familia* (OME, vol. 6: 152), haciéndose eco de la tradición ilustrada considera saludable el egoísmo en una sociedad dis-

puesta de tal manera que los intereses personales coincidan con el interés general. La comunista será una sociedad semejante. Por lo demás, es raro que los individuos conozcan claramente los motivos de muchas de sus acciones. El materialismo histórico se dedica, precisamente, y en todas las situaciones que presenta la historia, a determinar la relación entre los intereses de las clases y las ideas de los individuos que han actuado y representado —clara o confusamente— estas clases. Intenta también explicar su egoísmo —sus ambiciones, por ejemplo—, o su falta de egoísmo y dedicación. Intenta comprender por qué cierto ideal (el ideal cristiano, el ideal «humano», o el ideal del héroe) cobra mayor relieve en una época determinada que en otra. Quiere comprenderlo teniendo en cuenta las condiciones de existencia, las estructuras sociales y las luchas que los individuos y las clases libran entre sí en nombre de esos ideales.

Estas concepciones, que rompían con las visiones tradicionales y las prefiguraciones abstractas y atemporales sobre el «ser humano», tuvieron que enfrentarse en un primer momento con las ideas que sobre el individuo esgrimían tanto algunos teóricos del anarquismo como el doctrinarismo liberal. Para los primeros (Stirner, Spencer, Bakunin...), el individuo, y no la clase o el grupo social, era lo fundamental. Únicamente partiendo del individuo libre se podía erigir una sociedad libre. A juicio de los anarquistas, el movimiento revolucionario era obra de tal acción recíproca; por ello atribuían igual importancia a la acción individual que a la colectiva.

Marx criticó desde el primer momento estas ideas tanto en el plano teórico como político. En su obra *La ideología alemana* se dedicó a desmontar los argumentos de Stirner sobre la primacía del yo, y en los enfrentamientos con Bakunin en el seno de la Asociación Internacional de Trabajadores se encargó de subrayar la importancia primordial de la acción coordinada de las masas obreras frente a la iniciativa individual.

En el caso del doctrinarismo liberal, el marxismo tuvo que salir al paso de las teorías sobre el desarrollo de la historia imperantes a finales del siglo XIX. Para muchos historiadores contemporáneos de Marx, el individuo histórico se limitaba al personaje singular, el «gran hombre de Estado» que con sus ideas o acciones forjaba la historia e imprimía en ella el sello de su propia personalidad, lo que convertía a la historia humana en el producto de la acción individual. Frente a esta otra exaltación burguesa del yo, algunos marxistas, como Plejánov, fijaron una postura en la que se

valoraba, pero también se relativizaba, el papel de dichas singularidades. Según este enfoque, los grandes hombres de la historia no lo eran por el solo hecho de sus peculiaridades personales, sino porque tales peculiaridades les habían facultado de modo particular para servir a las necesidades históricas de su tiempo.

Amparándose en esta lectura ambigua sobre el papel del individuo en la historia, el movimiento comunista cayó, casi desde el comienzo de sus primeros triunfos, en una auténtica perversión de la teoría al ensalzar de modo exagerado la figura de sus principales dirigentes,³⁵ confiriéndoles una dimensión en los logros de la lucha revolucionaria que ocultaba el auténtico protagonismo de los colectivos sociales. Estas políticas, extrañas al marxismo, llegaron al grado de aberración con el llamado «culto a la personalidad».

Pero si el marxismo como instrumento de análisis consigue en muchas ocasiones ofrecernos explicaciones de conjunto coherentes o incluso singulares, en el caso de grandes personajes, poco tiene que decir sobre el micronivel de interacción humana, sobre la naturaleza de la mente individual, sobre las relaciones personales o sobre las relaciones entre el Estado y el individuo o entre las esferas pública y privada.

Las causas del abandono a que se vio condenada esa problemática en los estudios del marxismo tienen su raíz en una creciente desconfianza y aversión, vinculada a su cada vez más frecuente aprovechamiento como instrumento de lucha ideológica por las corrientes políticas más conservadoras.

Es verdad que la problemática del individuo y, sobre todo, de su libertad y de su papel activo en la sociedad fue explotada por las corrientes idealistas, que, con su ayuda, atacaron de manera intencionada al marxismo.

35 El caso más escandaloso es el de Lenin. Tras su muerte, el Politburó dio orden de que su cadáver fuera trasladado al depósito central de Moscú y que se conservase allí en hielo hasta que los científicos hubiesen completado los experimentos necesarios para poder embalsamarle y mantenerle en exposición permanente. Aunque su mujer y hermanos se opusieron, se trataba de una decisión definitiva: el cuerpo del revolucionario se colocaría en un mausoleo de la Plaza Roja. La dirección bolchevique comunicó que los obreros habían escrito a las autoridades solicitando la conservación y exposición pública del cuerpo de Lenin. En realidad, era una mentira política descarada: la idea no procedía de los trabajadores, sino del Politburó. Y su principal impulsor dentro de él había sido nada menos que Stalin, que comenzó con esta decisión a afirmar su poder en el seno de la dirección.

Pero no es menos cierto que por su parte no se produjo una adecuada respuesta en el plano teórico.

Frente a tales carencias, algunos pensadores como el filósofo existencialista Jean-Paul Sartre, sin rechazar el marxismo, pretendieron completarlo con una reflexión sobre el hombre concreto. La honda sensibilidad intelectual sartriana, su trayectoria comprometida con el ideal revolucionario, no podía por menos de re-pensar críticamente el marxismo, como lo hizo en *La crítica de la razón dialéctica* (1960). La preocupación del existencialismo por el hombre concreto, al que considera como «un proyecto abierto» y totalmente libre en el marco de su existencia, viene a incidir sobre ese vacío básico en el esquema del materialismo histórico. En el inicio de la obra, Sartre (1982: 930-938), que considera el marxismo como *la filosofía de nuestro tiempo*, argumenta por qué el existencialismo ha mantenido su autonomía, por qué no se ha disuelto en el marxismo:

Estábamos convencidos a la vez de que el materialismo histórico nos daba la única interpretación válida de la historia y de que el existencialismo seguía siendo la única aproximación concreta a la realidad [...]. Tras habernos visto atraídos por él como la luna atrae a las mareas, tras haber transformado todas nuestras ideas, tras haber liquidado en nosotros las categorías del pensamiento burgués, el marxismo, bruscamente, nos dejaba en el aire; no satisfacía nuestra necesidad de comprender; en el terreno particular en que nos encontrábamos [...], el existencialismo ha podido renacer y mantenerse porque seguía afirmando la realidad de los hombres. El existencialismo y marxismo pretenden alcanzar el mismo objeto, pero el segundo ha reabsorbido al hombre en la idea y el primero lo busca dondequiera que esté, en su trabajo, en su casa, en la calle.

Como apuntaba el filósofo francés, el individuo concreto se difumina en la teoría marxista; sin embargo, mientras los seres humanos mueran, sufran, hayan de enfrentarse a situaciones conflictivas, se preguntarán cómo se puede vivir con dignidad y cómo adoptar las decisiones más convenientes en esas situaciones; mientras en sus aspiraciones para alcanzar los objetivos que tienen se topan en la sociedad con resistencias motivadas por aspiraciones opuestas de otras personas, seguirá siendo actual la pregunta sobre el ser del individuo y sobre los límites de su libertad en las decisiones adoptadas, en sus relaciones con los demás.

A todos estos interrogantes responde el marxismo con una aspiración que se inscribe en el futuro: la conquista de una sociedad emancipada. Pero mientras tanto sólo algunos marxistas, como el checo Karel Kosik (1926-2003), han realizado aportaciones al tema del individuo en relación

con ese proyecto de emancipación. Kosik, en un artículo publicado en *L'Homme et la société* titulado «El individuo y la historia» (1991), nos dice que, de hecho, el hombre sólo puede existir como individuo, lo que no significa que un individuo que apele al individualismo no pueda vivir la vida de las masas. Del mismo modo que el carácter social del individuo no es una negación de la individualidad, tampoco el pertenecer a la comunidad humana debe ser entendido como el anonimato impersonal, como la conversión en un mero número sin más. Si el individualismo es la prioridad del individuo sobre el todo y el colectivismo la sumisión del individuo a los intereses del todo, ambas formas de relación terminan por privar a la persona de algo tan importante como la propia responsabilidad, que es la que fundamenta al ser humano como sujeto particular, pero también como ser social.

Para Kosik, el individualismo en abstracto niega la dimensión social de la persona, mientras que el colectivismo, considerado como referente último, nunca puede olvidar que, incluso en el seno de una comunidad, no deja de ser un individuo, un sujeto singular y único. Por eso, la independencia no significa hacer lo que hacen los otros, pero no significa tampoco hacer cualquier cosa sin tener en cuenta a los demás. No significa que no se dependa en nada de los demás o que uno se aísle de ellos. Ser independiente es tener con los demás una relación tal que la libertad pueda producirse en ella, es decir, realizándose en ella cada individuo en tanto que tal, al tener la posibilidad de expresar su humanidad y de conservar su independencia.

Para el autor checo, el individuo, comprometido o alienado, siempre es un sujeto singular portador en sí mismo de unos valores esenciales: los de la libertad y la responsabilidad de obrar en el mundo, confiriéndose a sí mismo una dimensión humana y contribuyendo, aunque sea de modo inconsciente, a construir la historia. Con esta visión se concilian en parte individuo e historia desde una óptica materialista.

¿Moriremos de aburrimiento en el socialismo?

El olvido de una teoría del individuo que hemos detectado en la concepción marxista guarda estrecha relación con algunas de las armas utilizadas en la lucha ideológica por las clases dominantes. Por todos los

medios se nos transmite una imagen del ser humano como un ser amante de una libertad ideal, ambicioso y ansioso de singularidad, defendiendo en todo momento su propia personalidad.

Este arquetipo se ha forjado en la cultura occidental con lentitud a lo largo de los siglos, desde el final de la Edad Media hasta el triunfo de la burguesía como clase dominante, aunque podamos encontrar rastros de esa imagen en la Antigüedad clásica. Pero realmente el individualismo burgués, base psicosocial del liberalismo, es solamente una de las diferentes visiones que el ser humano ha construido de sí mismo a lo largo de los tiempos o en distintas culturas.

Esta imagen, sin duda atractiva en el presente, contrasta con la realidad en la que éste se mueve, incluso en las sociedades más libres, ricas y desarrolladas. Las limitaciones a esas aspiraciones ideales son infinitas para la inmensa mayoría de las personas, que, en el día a día, se ven obligadas a rendirse ante la evidencia concreta de cómo su libertad teórica se encuentra coartada por la necesidad y las imposiciones de vivir en sociedad, o cómo su singularidad personal queda seriamente cuestionada por un mundo masificado y consumista en el que los deseos de ser «uno mismo» se limitan, en la mayoría de los casos, a elegir entre las marcas que nos ofrece el mercado.

No obstante, esto no ha sido nunca óbice para que el modelo de la ideología liberal se haya convertido en la punta de lanza de una crítica demoledora a la situación del individuo en los regímenes de transición al socialismo. La caricatura que se ha hecho de la persona en estos sistemas antecede al nacimiento de ellos. En 1890, mucho antes del triunfo de la revolución en Rusia, el banquero alemán Eugene Richter ya pintaba en su obra *Esbozo del socialismo del futuro* un vision estremecedora del aplastamiento del ser humano bajo la máquina autocrática socializadora. Todas las notas características que luego se han repetido una y mil veces están presentes en esa sociedad imaginada por aquél, que, lógicamente, la rechazaba. En este tipo de mundo el individuo carece de libertad, no hay lugar para los sentimientos personales, supeditados en todo momento al sistema, el ser humano está triste, se aburre, anulado por el colectivo que coarta sus legítimas ambiciones... Se ha hablado del hombre atrofiado, del hombre-perno en los engranajes del Estado, del hombre que sufre el vacío metafísico de su alma amputada...

Un aspecto habitual de este tipo de críticas era revelar las altas tasas de alcoholismo que se daban en la URSS, hecho irrefutable que se evidenciaba por las frecuentes campañas organizadas por el Estado soviético para combatirlo. Obviando la inveterada costumbre de los pueblos eslavos al consumo de bebidas de alta graduación, reflejada en la literatura clásica (*Crónica de los días pasados*, escrita en el siglo XII, o en obras de Dostoievski, Tolstói, etc.), el dato servía para justificar la impotencia y desesperación del individuo sometido al sistema totalitario. La realidad es que quince años después de la desaparición de la Unión Soviética esas tasas no sólo no han disminuido sino que han aumentado de modo alarmante, y a ellas hay que sumar el consumo de estupefacientes, antes prácticamente desconocido.

Pero más allá de que, desgraciadamente, algunos aspectos de estas críticas puedan ser también una realidad en los países que han intentado la transición al socialismo, la mayoría de ellas carece de fundamento e ignora intencionadamente lo que estas experiencias han aportado a millones de personas, para centrarse en contraponer el arquetipo liberal a la grotesca imagen forjada por la propaganda ideológica. En la década de los setenta se llegó a decir que en Suecia, donde el estado de bienestar alcanzó sus más altas cotas, el número de suicidios era mayor que en otros países, y al socialista español Felipe González se le atribuye la frase de que prefería morir de una puñalada en el metro de Nueva York que de aburrimiento en la URSS.

A esta visión ha contribuido la enorme difusión y éxito de algunas célebre distopías, obras literarias de gran calidad, como *Nosotros* de Zamiatin o *Un mundo feliz* de Huxley, en las que la imagen que se nos da sobre fantásticas sociedades igualitarias siempre comporta la aniquilación de la persona.

El término *distopía* aparece en el ámbito literario de la ciencia ficción y sirve para designar aquellos relatos en los que la imaginada sociedad que reflejan es la antítesis de la descrita, ya en el siglo XVI, por Tomás Moro en su obra. Frente a las utopías del XIX, casi siempre optimistas sobre el futuro de la humanidad, el siglo XX ha sido pródigo en distopías que han servido, utilizadas hábilmente, en el combate cultural para crear una creciente desconfianza hacia el socialismo.

Yevgueni Zamiatin, durante un tiempo miembro del partido bolchevique, escribió en 1920 una novela que hoy llamaríamos de ciencia fic-

ción, titulada *Nosotros*, que está en la base de todas las demás distopías posteriores. En ella, los hombres del próximo milenio no se distinguen ya por nombres, sino por códigos alfanuméricos. Todos viven en una ciudad de cristal muy iluminada, en grandes bloques cúbicos de apartamentos, en calles alineadas a cordel por las que, al ritmo de la música, se mueven columnas en marcha, uniformadas de un azul grisáceo. Sus millones de habitantes se levantan a una misma hora, en un mismo minuto, en un mismo segundo. Como un solo hombre, todos se llevan a la boca, en un mismo instante, la cuchara que contiene el alimento artificial hecho de nafta; en un mismo segundo entran en el trabajo y dejan el trabajo, van a pasear, visitan los auditorios escolares y se tienden a dormir. Incluso la vida amorosa está matemáticamente regulada. De esta forma, el hombre parece haber derrotado por fin los aguijones milenarios de la insatisfacción, el hambre y el amor.

Pero, a cambio de su bienestar material, los individuos de esta sociedad grotesca que se nos quiere presentar como perfecta han tenido que sacrificar su libertad. Un Bienhechor implacable reina en el Estado Único, que está separado por una verde muralla del resto del mundo, donde habitan los últimos hombres que viven con una rudeza de bárbaros. Por las paredes de cristal de las casas los guardianes vigilan todo movimiento de los moradores. Descubrimos conforme avanza el relato que una solución definitiva al problema de la felicidad no han llegado a encontrarla ni los hombres del Estado Único.

Doce años después de que Zamiatin hubiera escrito *Nosotros*, Aldous Huxley escribió *Un mundo feliz*, y veintiocho más tarde George Orwell terminó su *1984*. Ambos libros transparentan el influjo de la obra del ruso (la edición inglesa de *Nosotros* apareció en 1925). Así como en Zamiatin es el Bienhechor quien impera en el Estado Único, en Huxley es el Consejo de Intervención Mundial el que reina sobre el Estado mundial, y en Orwell es el Gran Hermano quien manda en Eurasia. Los primitivos que están más allá del Muro Verde aparecen en Huxley como los aborígenes de las Reservas y en Orwell como los prolis. Podríamos seguir señalando coincidencias en numerosos detalles. No obstante, existen diferencias fundamentales entre las tres obras. Zamiatin y Orwell son socialistas y revolucionarios, y creen en el derecho a una felicidad rectamente entendida, universal y humanista, aunque se oponen a la dictadura burocrática, a la imposición por la fuerza, a las desigualdades que aún subsisten en las

sociedades que describen, a la violencia y a la guerra. En ese sentido, la visión futurista de Orwell está especialmente marcada por las sombras de la confrontación entre los pueblos y de la represión más bárbara, violencia que él pudo apreciar de modo directo como combatiente que fue durante la guerra civil española y en la represión estalinista, que también vivó en su persona como militante del POUM³⁶ en el mismo período. Por eso su obra parece más desesperanzada que la de Zamiatin, y la resistencia frente al Gran Hermano es casi imposible.

Sin embargo, la obra de Zamiatin es una llamada a la rebeldía frente a cualquier tipo de sociedad que entrañe los niveles de opresión que nos describe. Curiosamente, esta obra, condenada en los albores de la burocracia soviética, transmite el mensaje de que en la revolución radica la esperanza frente a cualquier poder injusto, opresivo y aparentemente igualitario.

El caso en Huxley es distinto y se ajusta más al tipo de críticas de las que estamos hablando. Su novela, que se convirtió en un gran clásico del siglo XX, narra una historia que ocurre en un futuro muy lejano, hacia el 2500, más en concreto, «hacia el año 600 de la era fordiana». Referencia satírica a Henry Ford, pionero estadounidense de la industria automotriz, antisemita, filonazi e inventor de un método de organización del trabajo de producción en serie y de la estandarización de las piezas. En ese mundo todo está dominado por el consumo y la producción. Hasta se «producen» seres humanos, en el sentido industrial del término, en fabricas especializadas —los «centros de incubación y condicionamiento»—, según modelos variados que dependen de las tareas a las que serán asignados.

Esta desigualdad se hace soportable gracias a que la identidad de las personas es condicionada durante el sueño por medio de la hipnosis auditiva: la «hipnopedia», que un personaje en el libro califica como «la mayor fuerza socializante y moralizante de todos los tiempos». El otro gran recurso conductista es el *soma*, una sustancia psicotrópica que permite reincor-

36 El Partido Obrero de Unificación Marxista fue un pequeño partido de tendencia trotskistizante que formó parte del Frente Popular en España en 1936. Su dirigente más conocido, Andreu Nin, llegó a ser *conseller* de la Generalitat de Catalunya durante la guerra civil. En 1937 el partido, falsamente acusado por el PCE de colaborar con los fascistas, fue prohibido y Nin asesinado.

porarse al *feliz* mundo de la *normalidad* a todo aquel que durante su vida productiva y ociosa tropieza con un leve percalce.

Así pues, en *Un mundo feliz* se ha logrado aparentemente la felicidad perfecta de sus ciudadanos; en esta sociedad no hay ya ningún sufrimiento. Incluso los cretinos épsilon, que se hallan mantenidos en un estado animalístico, están contentos con su existencia. Aunque, como podemos observar, siguen existiendo las desigualdades, en este caso creadas de modo mecánico-biológico para que unos realicen el trabajo que otros no quieren hacer.

Sólo quien permanece fuera de ese mundo —como el protagonista, un salvaje de las Reservas— estropea la perfecta felicidad. Pero la estropea desde la óptica de un humanismo liberal mal entendido, reivindicando la infelicidad como parte, no inevitable, sino deseable de la condición humana. El Salvaje ofrece, desde luego, muchas semejanzas con el arquetipo ideal del hombre civilizado de nuestros días; descubre la poesía, se enamora, cree en la virtud de la renunciación, ansía el sufrimiento y desprecia la carne, todo lo cual termina por arrastrarlo al suicidio.

Huxley lanza una sátira muy eficaz contra la felicidad implantada por decreto; pero en vez de exigir el derecho a la felicidad libre que resultaría de la expresión sin trabas de la personalidad humana, reclama el derecho a sufrir. La crítica que formula contra las utopías se nutre de la idea de que el dolor y la renunciación son necesarios para la obra creadora y deben formar parte sustancial del ideal humano. No es difícil establecer la génesis cultural de estas ideas en la concepción del hombre cristiano: manchado por el pecado y cuya alma necesita mortificarse para obtener la salvación.

Huxley anhela un retorno al pasado o —lo mismo da— a este presente nuestro en que el ser humano sigue viviendo acosado; en muchos casos, por las necesidades más elementales, por las inseguridades, que se nos quieren presentar como amor al riesgo, por la ambición, la envidia y otras pasiones, que son las que le impulsan a la acción. Huxley censura la utopía porque, tal y como la concibe, apenas queda sitio en ella para la grandiosidad enfática de la tragedia, olvidando que entre Hamlet y el «robot» hay lugar para aquellos que no tienen por qué ser autómatas ni padecer la neurosis de los héroes clásicos.

El marxismo es sabedor de que el ser humano individual no podrá evadirse de determinados miedos, angustias o deseos en ningún modelo

social, por perfecto que éste sea; sin embargo, considera que es legítimo aspirar a un mundo en el que los factores económicos y sociales no sean los causantes de la desazón existencial.

El logro momentáneo del capitalismo ha sido poner en relación deseo de bienes materiales y ambición con consumo, y su consecución con el éxito y la realización personal. Este espejismo ha funcionado de momento maravillosamente; por eso la igualdad y la no necesidad son aburridas para el sistema, que es el único capaz de hacer negocio vendiendo sueños como mercancías.

¿Qué es la alienación?

En el apartado anterior hemos hablado del individuo como persona y hemos visto que algunos marxistas como Kosik reivindicaban para él un valor, en cualquier proyecto de transformación social, que no había sido contemplado por el marxismo clásico. Con este tipo de formulaciones se estaba aludiendo, aunque no se hiciera de modo explícito, tanto al respeto al ser humano como a sus legítimas aspiraciones de realización. No obstante, no podemos olvidar, y Kosik no lo hace, que estas categorías morales: respeto al individuo, realización personal..., son también categorías históricas.

Durante siglos en la cultura occidental, impregnada por el cristianismo, se concibió la realización del ser humano como la salvación de su alma. Esa aspiración absoluta permitía al poder eclesiástico o laico no respetar a la persona y violentar su cuerpo en pro de la salvación de su espíritu. Sólo con la modernidad comenzaron a abrirse paso nuevas formulaciones sobre la tolerancia respecto a las creencias personales y nuevas proyecciones sobre el sentido de la vida, renovándose así una vieja preocupación que estaba ya en el mundo clásico sobre cómo debía entenderse una vida humana plena y satisfactoria.

No obstante, los convulsos cambios que marcaron la primera mitad del siglo XX: masificación, guerras mundiales, crisis, fascismos..., llevaron a muchos pensadores y literatos (Kafka, Unamuno, Freud, Moravia, etc.) a denunciar las numerosas y, para ellos, insoslayables limitaciones del hombre contemporáneo para poder alcanzar esa realización personal desde la auténti-

ca libertad como sujetos individuales y comunitarios. En la década de los sesenta un viejo concepto sirvió para resumir en una palabra ese cúmulo de frustraciones sociales, psicológicas y culturales, que determinaban su malestar en el mundo. Fue entonces cuando el término *alienación* se puso de moda.

La reflexión sobre la alienación abarcó durante algunos años y de modo transversal todas las manifestaciones culturales: el cine, la literatura, la sociología, todo el quehacer intelectual se sintió atraído por lo que esta idea sugería. Una corriente del marxismo occidental la recuperó de la obra de Marx y le confirió un significado y una proyección, como elemento privilegiado de la lucha ideológica, que hasta entonces no había tenido.

Las primeras generaciones de marxistas habían ignorado el concepto, y el esclerotizado marxismo soviético apenas lo consideraba; sin embargo, durante un tiempo se convirtió en uno de los principales temas y suscitó las más vivas discrepancias acerca de la importancia que pudiera tener la alienación en el marco de las ciencias sociales y del propio marxismo. Mientras que para unos era un eficaz instrumento de crítica social y un concepto clave para entender lo que Marx denunciaba y quería superar, para otros, entre los que se encontraban numerosos marxistas, era una idea filosófica, no científica, y consecuentemente inútil tanto para la lucha social como para el conocimiento teórico, espuria, por tanto, con respecto al materialismo histórico.

El término *alienación* en su origen es de naturaleza jurídica y fue utilizado por los romanos para referirse a la enajenación o venta de un bien; también lo hizo suyo el vocabulario médico, y Celso lo usa en su obra *De medicina* para designar la enfermedad mental que «extraña» al individuo de su ser auténtico. San Agustín lo adoptó para describir la experiencia vivida por San Pablo camino de Damasco, empleándolo como sinónimo de éxtasis y dándole así, por primera vez, un sentido filosófico-religioso. Del mismo modo, han hecho uso de él otras corrientes de pensamiento que lo han utilizado en las acepciones más diversas.

Hegel vio la alienación de la Idea en la Naturaleza. Para Hegel, la Idea Absoluta —Mente Absoluta o Dios, si se quiere, para mejor entendernos—, que constituye para el filósofo la única realidad, es un Yo dinámico empeñado en un proceso circular de alienación y desalienación. Deviene alienado de sí mismo en la naturaleza, que es la forma autoalienada de la Idea Absoluta, y retorna de su autoalienación en la Mente Finita, el

hombre. Esta interpretación absolutamente idealista de la alienación no podía interesar a un Marx materialista desde edad temprana. Pero en el pensamiento de Hegel la alienación, que ocupa un lugar central en su filosofía, adquiere otras manifestaciones. En la que vamos a explicar a continuación se apoyará Marx inicialmente para desarrollar su teoría.

En *La fenomenología del espíritu*, Hegel dedica todo un capítulo, titulado «El espíritu, alienado de sí mismo: la cultura», a exponer otra manifestación de la alienación que afectaría de un modo particular al hombre moderno. Según Hegel, esta forma de alienación se daría al percatarse de que el mundo de los bienes culturales «creado» por él mismo escapa a su control y no puede vivenciar como suyo. Este proceso de extrañamiento de la propia obra se habría producido, según el filósofo, entre el fin de la Edad Media y la Revolución francesa. Durante esta evolución, descubrió que el mundo de la cultura y de la sociedad no era un sistema de la naturaleza, sino creación suya. Pero al mismo tiempo tuvo que constatar que él no dominaba ya este mundo, al que ahora, sin embargo, y por primera vez en toda su historia, comenzaba a reconocer como su obra. De este modo, el mundo de la cultura recibió «su concreción a través de la propia alienación»; este proceso desemboca, pues, en una «alienación de la personalidad» al devenir los objetos producidos ajenos al productor.

Antes de que Marx retomara esta idea, Ludwig Feuerbach, discípulo de Hegel, hizo de la teoría de la alienación un instrumento de combate contra la religión. Para él, es el propio ser humano quien se aliena en sus representaciones religiosas; concibe una imagen ideal de sí mismo y la proyecta en un ser extraño, un Dios, del que hace su propio creador y del que se convierte en esclavo.

Marx transformó de nuevo el concepto y le proporcionó un estatuto sociológico. La alienación resulta de las condiciones en que las colectividades humanas producen su propia existencia social en las sociedades donde se opera la división social del trabajo. La actividad social, al no estar dominada racionalmente por los hombres, pierde su carácter de obra humana. Oprime a sus criaturas, obstaculiza su desarrollo y produce un pensamiento engañado y engañoso (religiones, ideologías, morales, etc.). En la existencia del obrero moderno, la alienación alcanza su cúspide. Por ello, la emancipación del proletariado es requisito necesario para la desalienación humana.

El marxista polaco Adam Schaff (1979) fue uno de los teóricos que más trabajó sobre el tema de la alienación. Según este autor, debemos distinguir entre dos tipos de alienación: la alienación objetiva, que es la descrita por Marx en sus trabajos de juventud, y la alienación subjetiva, que sería identificable con ese estado de ánimo, tan extendido en el hombre del siglo XX, de profunda insatisfacción que le lleva a percibir su vida como algo extraño a él mismo y que ha dado pie a obras tan reveladoras como *El malestar en la cultura* de Freud o *La náusea* de Sartre.

La idea sobre la alienación expuesta por Marx esencialmente en sus obras de juventud, inéditas hasta 1930, fue, como ya hemos dicho, poco menos que ignorada por el movimiento socialista. Después de la Segunda Guerra Mundial, el concepto empezó a interesar, debido no sólo al redescubrimiento de las obras juveniles de Marx sino también al enorme impacto causado por la publicación en 1927 de *Ser y tiempo* de Heidegger. En su ensayo, el filósofo alemán utilizaba el término *Entfremdung*—el mismo que en ocasiones había empleado Marx— para describir una de las características fundamentales del modo inauténtico del ser del hombre. Otros impulsos importantes para la recuperación de esta problemática provinieron de Sartre y los existencialistas.

Una vez «redescubierta» la alienación por el marxismo, rápidamente alumbró dos corrientes contrarias. El reformismo socialdemócrata extrajo de esta idea una interpretación puramente ética del marxismo, mientras que los portavoces autorizados de los partidos comunistas ignoraron o rechazaron un concepto que, en términos generales, se podía aplicar a toda sociedad en la que subsistiese un Estado, una ortodoxia ideológica y una división jerarquizada del trabajo, o sea, a todos los países del bloque llamado socialista, que se perfilaban así como sociedades alienadas frente a las aspiraciones marxistas.

Una cuestión sobre la cual se discutió de manera particular fue si la alienación es propiedad imperecedera del ser humano como tal, o es solamente característica de una fase histórica de la evolución humana. Algunos existencialistas sostenían que se trataba de un fenómeno estructural y, por tanto, permanente. El criterio opuesto afirmaba que el ser humano se alienó de sí mismo en el curso de la evolución, pero que podía retornar en un futuro a reconocerse como él mismo. Ésta es la concepción que se encuentra en Engels, y el propio Marx parece haber pensado que el hombre podía

y debía volver a ser él mismo, aunque eso sólo sucedería cuando toda alienación —social e individual— pudiera ser abolida definitivamente.

Los medios recomendados para superar la alienación diferían en función del concepto que se tenía de ella. Los que consideraban la alienación como un hecho fundamentalmente «psicológico» propugnaban una revolución dentro del propio ser del individuo como la única cura. En el otro polo se encontraban aquellos que, dando una dimensión social al fenómeno, creían imposible la desalienación del individuo sin alcanzar la desalienación de la sociedad, estando los dos aspectos tan estrechamente relacionados que ninguna de ellos podía llevarse a cabo sin el otro.

En torno a la alienación, los marxistas de la segunda mitad del siglo XX se entregaron a uno de los debates ideológicos más intensos en el campo de la teoría. Aquellos que procuraron revivir y desarrollar el concepto en Marx fueron en general criticados como idealistas y hegelianos, tanto por los representantes del marxismo soviético como por los llamados marxistas estructuralistas (por ejemplo, Althusser). Los oponentes a la teoría de la alienación insistían en que lo que se llamó *alienación* en el joven Marx fue después descrito de modo mucho más adecuado en las obras posteriores bajo términos científicos tales como *propiedad privada*, *dominación de clase*, *explotación*... Los defensores, por el contrario, replicaban que los conceptos de *alienación* y *desalineación* no pueden reducirse plenamente a uno (o a ninguno) de los conceptos que se presentaban como sustitutivos, y que para una interpretación verdaderamente revolucionaria de Marx el concepto de *alienación* era indispensable.

La sutileza y complejidad de tales formulaciones escapaba a la inmensa mayoría de la gente, que, pese a todo, terminó por familiarizarse con la palabra, en particular en los círculos izquierdistas. Fue en este medio, que podríamos denominar como el del marxismo vulgarizado, donde se produjo una reformulación simplificada del término, mucho más asequible al individuo común y mucho más operativa para designar un fenómeno perceptible en la vida cotidiana.

Dado que la alienación produce falsa conciencia y que siempre pueden existir circunstancias en las que el ser humano no tenga conciencia de su verdadera situación o de sus verdaderos intereses, *alienación* era la palabra adecuada para designar esa realidad. Por eso, la concepción más divulgada sobre el término, aunque no se corresponda exactamente con lo que

Marx entendía por ella o con lo que entienden los existencialistas, es la de la manipulación ideológica que ejerce el poder sobre las masas. Lejos de planteamientos filosóficos y de debates eruditos, el marxista de base terminó por utilizarlo en el sentido que apuntamos. Aunque la manipulación ideológica no comprenda la riqueza del concepto de *alienación*, ni se ajuste a su significado teórico, ha servido a muchos para expresar ese desvanecimiento de la conciencia de los propios intereses en función de los de otros. Entendido así el concepto, lo que preocupa hoy a los que lo siguen utilizando es el enorme poder que se desprende del hecho.

Que ha existido manipulación ideológica en toda sociedad antagónica es algo que resulta evidente. Desde el mundo antiguo el poder ha transmitido, consciente o inconscientemente, normas, valores y actitudes acordes con sus intereses. Las vías para ello han sido muy distintas; antes podríamos decir que era el púlpito y hoy la televisión. Esa diferencia en el medio, entre una voz que sólo se oye en el ámbito de una iglesia y otra que es capaz de ser escuchada por millones de personas, no deja de sembrar la inquietud entre aquellos que apuestan por un cambio social.

Las obras de comunicólogos como Mattelart (1972) o demócratas radicales como Chomsky (1990) han contribuido a refirmar esos temores. Sin embargo, la eficacia de los controles ideológicos no se puede medir sólo en función de los medios y la cultura de masas, ya que hemos de pensar que los mecanismos de estupidización actuales son simplemente los que corresponden a nuestro tiempo, sin que eso suponga un valor añadido y aunque este campo se haya convertido en un terreno privilegiado en la actual confrontación de clases.

Mientras que esta inquietud pervive, la preocupación por la alienación como algo más profundo se ha ido desvaneciendo en la sociedad posmoderna; no obstante, para muchos marxistas sigue siendo un concepto cardinal en una cabal interpretación del materialismo histórico.

Unos manuscritos polémicos

En octubre de 1843 un joven Marx de veintiséis años y recién casado se instaló en París. Las autoridades prusianas habían clausurado el periódico del que era director, lo que le llevó a abandonar su país junto con algunos amigos que compartían con él sus ideas radicales. El propósito del

grupo de autoexiliados era buscar refugio en una Francia por aquel tiempo más tolerante que Alemania para editar una revista que se llamaría *Anales Franco-Alemanes*. La estancia en París fue fructífera para nuestro hombre, allí nació su primera hija, Jenny, allí fraguó una amistad con otro alemán algo más joven que él, llamado Friedrich Engels, que iba a durar toda su vida, y allí inició sus estudios de economía, que iban a marcar poderosamente toda su producción posterior.

Fue a raíz de la aparición de los *Anales Franco-Alemanes* cuando el joven filósofo se dio cuenta de la importancia de esa ciencia, entonces emergente, llamada Economía Política. Lo hizo a partir de dos artículos publicados en el único número que llegó a aparecer de la revista. Uno de ellos, titulado «Cuatro cartas de París», y firmado por Moses Hess, mostraba la perspectiva de una sociedad comunista; pero sobre todo le influyó el artículo de Friedrich Engels «Esbozo de una crítica de la economía política», donde se abordaba al mismo tiempo la crítica de la propiedad privada y la de los mecanismos del capitalismo. Marx sacó de aquel artículo, que más tarde definiría como «esbozo brillante», la idea de que necesitaba estudiar a los economistas.

El hecho es que Marx se zambulló entonces en los estudios económicos, y de ese nuevo interés nacerían los *Manuscritos de 1844*, redactados con toda probabilidad entre febrero y agosto de dicho año. Tomó durante esos meses numerosas notas sobre la economía clásica, leyendo a Smith, a Ricardo, a Jean-Baptiste Say y a otros muchos. Los extractos de sus lecturas iban acompañados de reflexiones personales y de críticas.

Poco a poco en estas páginas se fueron perfilando sus ideas sobre los problemas económicos: «El salario lo determina la lucha abierta entre dos enemigos: el capitalista y trabajador», escribe al principio de su estudio sobre el salario (*OME*, vol. 5: 307). En Adam Smith descubre que el obrero, lejos de poder comprarlo todo, se ve obligado a venderse a sí mismo y a vender su calidad de hombre.

Al final del primer manuscrito, que consiste en su mayor parte en extractos de los economistas clásicos, aparecen sus reflexiones sobre el trabajo alienado:

Nuestro punto de partida es un hecho actual de la economía [...]. El trabajador se empobrece tanto más cuanto más riqueza produce, cuanto más aumenta su producción en potencia y volumen. El trabajador se convierte en

una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La depreciación del mundo de los hombres aumenta en proporción directa con la acumulación de valor en el mundo de las cosas [...]. Lo que este hecho significa es simplemente que el objeto producido por el trabajo, su producto, se le opone como algo extraño, como un poder independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo fijado en un objeto, convertido en una cosa [...]. Esta realización del trabajo aparece [...] como pérdida del objeto y esclavitud bajo él, la apropiación como enajenación, como extrañación.

El dominio del objeto alienado sobre el trabajador es tal que cuantos más objetos produce, tanto menos puede poseer y tanto más le domina su producto: el capital. Pero el capital no es una fuerza extraña ni natural, ya que esa fuerza ajena «pertenece a otro hombre. Si el trabajo es un tormento para el trabajador, tiene que ser satisfacción y alegría de vivir para otro. Ni los dioses ni la naturaleza, sólo el hombre puede ser este poder ajeno sobre el hombre».

A finales de agosto de 1844 Marx se encontrará con Engels e interrumpirá la redacción de los *Manuscritos* para emprender otra conjunta que terminará siendo un libro titulado *La sagrada familia*, una crítica a los hegelianos de izquierda. Los apuntes sobre economía y filosofía pasarán al cajón y no volverán a salir a la luz hasta noventa años después.

En 1929, dos años antes de ser detenido por el estalinismo, Riazánov,³⁷ a la sazón director de los Archivos Marx-Engels de Moscú, pudo publicar en ruso algunos fragmentos de lo que se había salvado de esos manuscritos, y lo hizo bajo el título de *Trabajos preparatorios para La sagrada familia*. En realidad, lo salvado eran unas pocas hojas escritas por ambos lados con una endiablada composición. En este primer intento de darlos a la luz sólo aparecieron algunos fragmentos del legajo. Tres años después, en Leipzig, dos socialistas alemanes Landshut y Mayer publica-

37 Riazánov, un viejo bolchevique, fue detenido y acusado de proteger a mencheviques. Profundo conocedor de la obra de Marx, realmente se le perseguía por haberse burlado en más de una ocasión de las teorías de Stalin. En su escrito publicado en *Cahiers du Mouvement Ouvrier*, n.º 3, el historiador francés Jean-Jacques Marie relata un diálogo que sostuvieron el viejo revolucionario y el todopoderoso secretario del partido, que es un ejemplo de los motivos que realmente llevaron a la muerte a Riazánov: «En 1929, Stalin, aparentemente haciendo gala de su nuevo poder, entra en [el] estudio [de Riazánov], observa los retratos de Marx, Engels y Lenin, constata la ausencia del suyo, que hacía instalar por doquier y le pregunta: “¿Dónde está mi foto?”. Riazánov le responde: “Marx y Engels son mis maestros, Lenin es mi camarada. Y tú, ¿tú quién eres para mí?”».

ron una versión incompleta de ellos incluida en un volumen titulado *Carlos Marx. Materialismo histórico. Obras juveniles*. Habrá que esperar a la aparición de las *Obras completas de Marx y Engels (MEGA)* para conocerlos en su integridad.

Realmente, el texto de estos apuntes se compone de tres manuscritos, en el primero de los cuales, que consta de 36 páginas reunidas por Marx en forma de cuaderno, es donde figuran sus reflexiones sobre el trabajo alienado. Sin embargo, este esbozo de obra, estos apuntes de trabajo darán pie a las más vivas polémicas y, al menos, a tres diferentes interpretaciones sobre su importancia en el pensamiento de Marx, marcadas por presumibles intereses ideológicos y políticos.

La primera de dichas interpretaciones trataba de negar la diferencia entre los *Manuscritos de 1844* y *El capital*, pues pretendía encontrar lo esencial de las tesis de *El capital* en los *Manuscritos*. Dentro de la misma postura, y en su versión más extrema, se encontraban aquellos autores que sostenían que los *Manuscritos* exponían de una manera más «global» y «más íntegra» el problema del trabajo alienado, sobre todo al dar una dimensión ética, antropológica o incluso filosófica a esta noción. Por consiguiente, el Marx de 1844 era mucho más válido que el viejo Marx, economista, de *El capital*.

En esta tendencia se concretaban dos frentes de lucha ideológica: la lucha de la socialdemocracia contra el leninismo y el intento de domesticación del marxismo por los ideólogos burgueses (liberales progresistas, existencialistas, o cristianos). Algunas de las plumas más renombradas que defendieron estas posiciones fueron las de Erich Fromm (1966), Maximilien Rubel (1974), Kostas Axelos (1969) o Rodolfo Mondolfo (1964), y entre los autores católicos el R. P. Bigo (1966) y el R. P. Calvez (1960).

Para el liberalismo progresista se trataría de recuperar a Marx reduciéndolo por completo a Hegel y despojándolo así de su significación revolucionaria, para reintegrarlo como «pensador» y «filósofo» a un mundo capitalista concebido, si no como el «mejor de los mundos», sí, al menos, como el menos malo de los posibles.

Algo parecido pretenderían los autores socialdemócratas al oponer el «mensaje ético» del auténtico marxismo (*Manuscritos de 1844*) tanto a la realidad del capitalismo tardío como a la degenerada revolución socialista en la

Unión Soviética. A Marx, considerado como heredero que rebasa la filosofía clásica alemana, se le «descargaba» de este modo de toda culpa por las atrocidades del estalinismo, en la medida precisa en que el «humanismo antropológico» del joven Marx se contraponía al «economicismo» del «Marx de los años de madurez» en el que se había apoyado el régimen soviético.

En el caso de los marxólogos cristianos, las motivaciones eran otras y guardaban estrecha relación con las revulsivas consecuencias del Concilio Vaticano II. Para ellos, el trabajo alienado tal y como lo recogen los *Manuscritos* confirmaba de algún modo la visión cristiana del mundo y de la vida. El ser humano en la sociedad contemporánea está alienado, está enajenado, se ha perdido a sí mismo. Esta pérdida, esta alienación no sería sino el nombre filosófico secularizado del pecado cristiano. A través de la historia se cae en el pecado y hay una pérdida de la esencia humana que en la contemporaneidad se concretaría en el capitalismo deshumanizado: ésa sería la forma del pecado moderno. El final de la historia de la salvación estaría en superar la enajenación y en recuperar la esencia humana perdida luego de la caída en el Paraíso... Esta interpretación terminará por alimentar en parte la llamada teología de la liberación.

La segunda corriente se colocaba en el extremo opuesto. Para sus defensores, los *Manuscritos de 1844* son una etapa poco importante y transitoria en la historia intelectual de Marx, que ya había logrado captar algunas de las contradicciones principales de la sociedad burguesa, pero las expresaba todavía en un lenguaje filosófico y humanista. Esto se podía apreciar claramente en su concepción del *trabajo alienado*, la manifestación más clara del humanismo marxista. Pero dicho concepto, sostenían estos autores, le impidió, durante un tiempo, descubrir los auténticos mecanismos económicos en los que descansa el sistema (la teoría del valor-trabajo y la plusvalía). Marx habría tenido que superar la idea de la alienación para poder desarrollar su teoría económica; por eso el término de *alienación* desaparece en sus obras de madurez.

Esta interpretación fue representada sobre todo por autores que defendían el punto de vista oficial de los partidos comunistas como Oizerman y Kédrov (1967), Cornu (1976) o Della Volpe (1965), así como por los marxistas estructuralistas, con Althusser a la cabeza. Sus argumentos pretendían plantear el debate como un problema de teoría científica, considerando los *Manuscritos* como una obra meramente filosófica y negando

su contenido económico y social. Dentro de ese esquema, la alienación se podía entender como un concepto «premarxista».

Las razones de los defensores de esta tesis eran de naturaleza teórica, pero también política. En algunos casos se pretendía una defensa a ultranza del régimen soviético. La realidad soviética era tal que el concepto del *trabajo alienado* tendría que provocar una identificación inevitable con la imagen corriente de dicha realidad. Ésa era la razón por la que este concepto les pareció inaceptable a los dirigentes e ideólogos del régimen, ya que en la sociedad soviética no podía, no debía haber problemas de alienación. Por eso, el concepto debía desaparecer; de ahí el intento de reducirlo al mínimo considerándolo una mera categoría filosófica, heredada de Hegel y extraña al marxismo auténtico, que habría desaparecido en las obras de madurez de Marx.

Por último, nos encontraríamos a aquellos que defendían la unidad del pensamiento marxista. Opinaban que las otras dos interpretaciones adolecían del mismo error de método: juzgar los *Manuscritos*, no en su contexto sino en función de una cierta concepción del pensamiento de Marx. Para ellos, los *Manuscritos de 1844* señalan una transición del joven Marx desde la filosofía hegeliana al materialismo histórico. En esta transición se combinan necesariamente elementos del pasado con elementos del porvenir. Esta combinación no es coherente y encierra numerosas contradicciones, y es precisamente a la luz del concepto de *trabajo alienado* donde son más apreciables, ya que en él Marx parte del planteamiento de Hegel o Feuerbach, aunque va mucho más lejos porque desemboca en una solución que es aún, en gran medida, filosófica y especulativa, pero que pone sobre la pista del valor-trabajo y la plusvalía para su demostración económica.

Estas tesis las sostuvieron Bottigelli (1967) o Mandel (1974a), entre otros, y podían pertenecer a corrientes políticas muy distintas. En mayor o menor medida, insistían en que el concepto de *alienación* de ningún modo podía ser considerado como «premarxista» y en que, si bien los términos *alienación* y *desalienación* no eran muy utilizados en los escritos posteriores de Marx, en todos ellos —incluido *El capital*— se planteaba de modo implícito una crítica del hombre y la sociedad alienados y un llamamiento a la desalienación, reseñando de modo particular que, al menos en una gran obra del Marx maduro, los *Grundrisse* (1857), se utilizaba ampliamente el término.

Hoy la polémica pertenece a la historia del marxismo. La mirada de menosprecio posmoderna sobre la obra de Marx ha conseguido que el Marx joven y el viejo, el filósofo y el economista, el humanista y el revolucionario, el Marx de los *Manuscritos* y el de *El capital* se fundan en una sola figura ética, pero también política, que sigue enfrentándonos a nuestra alienación en el mundo actual.

El «viejo topo», ¿un parado de larga duración?

De modo sintético, y tras haber analizado algunos conceptos clave, podemos resumir qué deberíamos entender por *materialismo histórico* en la terminología marxista. El concepto *materialismo histórico* fue empleado por Friedrich Engels y admitido por Karl Marx para designar la nueva concepción del mundo que sus trabajos proponían.

En *La ideología alemana*, Marx y Engels reprochaban a los filósofos de su época «bajar del cielo a la tierra», y les enfrentaban a la necesidad de «subir de la tierra al cielo». Entendían por ello romper con toda la tradición idealista que, bien bajo una forma religiosa, bien en la especulación filosófico-metafísica, invierte el orden real del mundo y de su comprensión por el ser humano al hacer del espíritu el origen y el fin de todas las cosas. En esto no hacían más que seguir la senda abierta, desde hacía siglos, por los pensadores materialistas, y de un modo muy particular por los materialistas del movimiento de la Ilustración.

Pero Marx y Engels no aceptaban, sin embargo, la filosofía materialista como había sido elaborada por los pensadores franceses del siglo XVIII. De aquella filosofía criticaban su fisicismo mecanicista, su ignorancia de la actividad concreta humana y su olvido del curso de la historia. Marx y Engels también admiten la eternidad de la materia, pero afirman que el ser material sólo se puede comprender en una relación activa del ser humano con la naturaleza, en su relación dialéctica con ella. En ese sentido, sus planteamientos descansarán en lo que hemos denominado *materialismo dialéctico*.

El hombre conoce el mundo dentro del proceso del trabajo. No lo conoce, pues, más que al transformarlo. Pero ese proceso no es individual, sino social; no es atemporal, es histórico. Por esto también se denomina al *materialismo histórico* la *concepción materialista de la historia*. De esto se

infiere que la realidad humana debe captarse como realidad material cuyo primer elemento es el trabajo productivo. Toda la historia de la humanidad está condicionada por la forma en que los seres humanos producen y reproducen sus medios de existencia. Una sociedad se estructura, primero, no por su religión o su sistema político, sino por el nivel de sus fuerzas productivas. El capitalismo dominante sería inconcebible en ausencia de una producción industrial con técnicas avanzadas. Por esto la superestructura espiritual se afianza sobre la infraestructura material en todas las culturas de la humanidad.

Pero el trabajo no es sólo relación con la naturaleza. Es así mismo relación entre las personas: lo que Marx llama *relaciones de producción*. Esencialmente, las formas de la división social del trabajo, el régimen de propiedad, los sistemas de distribución y de cambio que han generado desde épocas muy tempranas sociedades divididas en grupos humanos enfrentados por intereses materiales concretos. A su vez, esos intereses materiales guardan relación con la división del trabajo y la desigual distribución de sus frutos. Estos grupos humanos, que denominaremos *clases*, necesariamente entrarán en colisión en función de dichos intereses. Por tanto, fuerzas productivas y relaciones de producción constituyen una unidad, ya que siempre hay correspondencia entre los dos términos. Esta unidad se designa mediante el concepto de *modo de producción*. El modo de producción es un modelo abstracto, ya que, cuando nos acercamos a una sociedad concreta lo que analizamos es su formación económico-social, en la que pueden convivir diferentes modos de producción, aunque sólo uno de esos modos será el dominante.

Cuando las fuerzas productivas se desarrollan hasta un determinado grado, entran en contradicción con las relaciones de producción, que siempre tienen tendencia a conservarse porque protegen a cierta estructura social, concediendo privilegios a tal o cual clase. Entonces la lucha de clases se agudiza y pasa de ser un hecho cotidiano pero soterrado a ser algo manifiesto. Por eso, para superar un modo de producción, hay que romper la unidad anterior. Así sucedió con el derrocamiento del Antiguo Régimen, que supuso el paso del feudalismo al poder de la burguesía. De la misma manera, la burguesía tendrá que ceder el puesto al proletariado, que pondrá fin a la sociedad de clases. Estas concepciones explican por qué el materialismo histórico lleva a una práctica revolucionaria que pretende sustituir un modo de producción, el capitalista, por otro más avanzado, el socialista.

El materialismo histórico como una interpretación de la historia de la humanidad y de las leyes que la rigen entraña un peligro original, en el que no tardaron en caer muchos marxistas, empezando por buena parte de la socialdemocracia de la II Internacional. El peligro no es otro que el mecanicismo fatalista; dicho de otro modo: si las leyes sobre el proceso de evolución de las sociedades descansan sobre fundamentos científicos, el advenimiento del socialismo es inevitable. De esta errónea comprensión se puede derivar rápidamente la siguiente pregunta: ¿qué sentido tiene la lucha de las clases explotadas, habida cuenta de que el socialismo devendrá en su momento como producto de esas leyes?

Este argumento sirvió de coartada al reformismo propugnado por Bernstein a finales del siglo XIX. Frente a él, la corriente revolucionaria planteó un dilema que cuestionaba por la base tan interesada interpretación. El dilema, convertido en consigna, ha llegado hasta nuestros días y su validez actual es algo por determinar. Nos estamos refiriendo a la conocida frase *socialismo o barbarie*. La escribió la revolucionaria alemana Rosa Luxemburgo cuando estaba en la cárcel en plena Primera Guerra Mundial, y se la atribuyó a Engels.

Rosa Luxemburgo es un buen ejemplo del dilema entre mecanicismo determinista y libertad revolucionaria en el que se debatió el marxismo de aquella época, ya que por la misma fecha en la que alumbraba esa alternativa histórica, la marxista alemana escribía a una amiga: «La voluntad humana debe ser estimulada hasta el extremo, y se trata de luchar conscientemente y con todas las fuerzas. Pero pienso que el efecto de tal intervención consciente sobre las masas depende [...] de resortes elementales profundamente ocultos en el seno de la historia [...]. Sobre todo, no olvide que estamos sujetos a las leyes de la evolución histórica, y éstas jamás fallan». Será esta firme creencia lo que le llevará a manifestar su confianza «en el valiente topo de la historia que noche y día cava su túnel hasta que se abre un camino hacia la luz» (cit. en Guérin, 1973: 34).

Rosa Luxemburgo, por un lado, confiaba plenamente en las leyes históricas desveladas por el marxismo, pero, por otro, era consciente de que la historia en cada coyuntura se presenta como alternativa; por eso planteaba el dilema *socialismo o barbarie*. Lo que nos interesa aquí no es lo acertado de la disyuntiva en el momento en que se formuló, sino el principio metodológico que la inspiraba, según el cual el socialismo no puede con-

cebirse como un resultado fatal y automático del desarrollo histórico, sino sólo como una posibilidad objetiva. Es cierto que las condiciones económico-sociales determinan los límites del camino posible (por ejemplo, el socialismo no era una posibilidad objetiva en el siglo XVI), pero la decisión entre diversas posibilidades objetivas depende de la conciencia, de la voluntad y de la acción de los seres humanos.

Los hombres hacen su propia historia, dentro de los límites impuestos por el desarrollo económico y social, en una situación dada y en condiciones determinadas, pero son ellos quienes la hacen, siendo al mismo tiempo causa y consecuencia del proceso histórico. Rosa Luxemburgo quería superar el dilema frío y metafísico entre el moralismo abstracto de Bernstein y el mecanicismo economicista de otros socialdemócratas. Mientras que para el primero la condición para el advenimiento de la «justicia social» era el cambio «subjetivo moral y espiritual de los hombres», para los segundos todo descansaba en la evolución económica objetiva, que nos conduciría inevitablemente al socialismo. La posición dialéctica de Rosa Luxemburgo pretendía ser la de Marx: en la praxis revolucionaria el cambio de las circunstancias coincide con el cambio de los seres humanos.

Sumándonos a esa postura debemos considerar que el materialismo histórico es todo menos determinista, y en ningún momento plantea un proceso de evolución lineal. Así pues, podemos concluir diciendo que el socialismo será una conquista del ser humano o no será. En última instancia depende de él la consecución de una sociedad justa e igualitaria, a la que no accederemos como un regalo de la historia. Aunque conviene tener muy presente que una evolución catastrófica de la humanidad fuera de los parámetros del socialismo es algo que tampoco podemos descartar, en función de numerosos indicadores vigentes: armamentismo, deterioro del medio, explosión demográfica y empobrecimiento del mundo.

Son esos indicadores, unidos a los acontecimientos que se han desarrollado en las últimas décadas (hundimiento de los países del Este, retroceso de las ideas progresistas, etc.), los que han hecho flaquear la convicción de algunos marxistas en las leyes de la evolución histórica. En clave de humor se ha llegado a decir que el neoliberalismo ha convertido al «viejo topo», símbolo del progreso revolucionario para los marxistas, en un parado de larga duración.

Lo cierto es que el presente parece desafiar la fe ciega que el marxismo ha tenido en las «leyes de la historia»; pero, más allá de la coyuntura actual y superando el determinismo de antaño, los análisis de Marx sobre los procesos de evolución social siguen manteniendo una vigencia tan pertinente, al menos, como las opciones más de moda. Por otra parte, una visión progresista del devenir de la humanidad concuerda con la propia evolución histórica y permite abrigar fundadas esperanzas de que el «viejo topo», más pronto que tarde, volverá a trabajar de nuevo.

ALGO DE ECONOMÍA

El papel del trabajo en la organización social

La economía, que ocupa un lugar central en la teoría del materialismo histórico, ha ido ganando crédito en el pensamiento moderno hasta convertirse en uno de los temas de inquietud y reflexión más comunes del presente. Mientras que la Edad Media estuvo dominada por el pensamiento religioso y la Edad Moderna por el discurso filosófico-político, la contemporaneidad ha ido fraguando en torno a la práctica y la teoría económica uno de sus principales centros de interés.

Por lo general, la información económica que recibimos a través de los medios de comunicación tiene que ver con la bolsa, la moneda, los precios; sin embargo, la actividad económica desarrollada a lo largo de los tiempos y en distintas culturas poco o nada tiene que ver con esas manifestaciones concretas del sistema económico actualmente imperante: el capitalismo. Esto genera una confusión en muchas personas, que tienden a identificar la economía con los elementos superficialmente característicos de ese modo de producción en su fase actual. En esta parte del libro sólo pretendemos acercarnos de modo elemental a esos mecanismos del sistema capitalista a través de la crítica que de ellos hace el marxismo.

De hecho, el ser humano viene desplegando actividad económica desde sus orígenes. En los albores de la humanidad el cazador y recolector de frutos silvestres desarrollaba una economía depredadora frente a la naturaleza, siendo todavía incapaz de producir su propio sustento. Por eso, a la hora de entender qué es la economía no debemos caer en el error de hacerlo por la forma que ha adquirido en el presente; por el contrario, hemos de acudir a

una interpretación que abarque todas sus manifestaciones posibles a lo largo de la historia. En este sentido, podríamos decir que *economía* es el conjunto de actividades desarrolladas por un grupo humano para obtener de la naturaleza, por medio del trabajo, lo que necesita para cubrir sus necesidades.

Sucede con la economía lo mismo que ocurre con la historia escrita: el individuo lleva miles de años inmerso en la actividad económica, pero apenas unos cientos teorizando sobre ella. De hecho, el origen de la reflexión sobre la economía es muy posterior al «descubrimiento» de la historia, ya que, aunque podemos encontrar agudas apreciaciones sobre hechos económicos desde la Antigüedad más remota, la economía como disciplina independiente tiene solamente unos doscientos años de vida y aparece como tal con el auge del capitalismo a finales del siglo XVIII. Esto ayudaría a explicarnos por qué, para muchos, hablar de economía es hablar de los mecanismos del sistema capitalista.

Entre los modernos tratadistas resulta dificultoso llegar al consenso suficiente para establecer una única definición de *economía*, lo que da como resultado que nos enfrentamos a un auténtico laberinto de opiniones sobre cuáles son este tipo de actividades. Para los teóricos liberales de primera hora como Smith (finales del siglo XVIII), que simbolizan no sólo el nacimiento de la teoría económica, sino también el ascenso de las concepciones liberal-burguesas, la economía es la ciencia de la «riqueza» de su producción, de su cambio y de su reparto. Sus ideas están impregnadas de un optimismo «natural» sobre las doctrinas que propugnan, que pronto se verá desmentido por los hechos.

El liberalismo posterior, sin abandonar lo esencial de su doctrina, que es concebir la economía como intercambio, se vuelve pesimista, poniendo un mayor énfasis en la escasez de los recursos. Así, para otros, la economía será la ciencia de la administración de los recursos escasos en la sociedad, y del estudio de las formas que adquiere el comportamiento humano en su relación con el mundo exterior, en función de la tensión existente entre los deseos ilimitados y los medios limitados de los sujetos económicos.

Para Marx, estas definiciones resultan insuficientes, ya que soslayan un factor fundamental: las relaciones que se establecen entre los hombres en la actividad productiva. La economía no sólo debe estudiar las formas de producción, consumo, cambio o reparto, sino que sobre todo debe explicar cómo las relaciones sociales intervienen en esos mecanismos y son

configuradas por ellos. Marx se presenta como un crítico de la economía política burguesa y refuta las categorías y la naturaleza de los análisis que se olvidan de las relaciones sociales, considerando como eternos y naturales muchos de los principios del capitalismo, como, por ejemplo, la propiedad privada de los medios de producción.

Pero por el momento debemos partir del binomio trabajo-producción, sobre el que descansa cualquier actividad económica, para poder avanzar en su interpretación marxista. En ese camino hay que decir que en un primer paso la persona, enfrentada a sus necesidades, despliega una actividad socialmente coordinada que le lleva, por medio del trabajo, a la producción de bienes con valor de uso.

Sin embargo, cuando hablamos de trabajo en economía solemos referirnos a una forma específica que éste ha adquirido bajo el capitalismo: el trabajo asalariado, olvidándonos de que sólo es una de sus concreciones dentro de un sistema económico, y ni siquiera la única, ya que el trabajo doméstico que ejerce el ama de casa en este mismo sistema no está remunerado.

Desde el materialismo histórico, el trabajo no sólo es un elemento determinante en cualquier actividad económica, sino que resulta fundamental para poder explicar la misma naturaleza humana. Gracias al trabajo, el ser humano superó su condición animal al ser el único capaz de fabricar herramientas. Hacia 1867, Engels había concebido el proyecto de escribir un estudio amplio que tendría una introducción a la que tituló «El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre», que se publicaría en 1896. Después se ha editado incluido como un capítulo más de la *Dialéctica de la naturaleza*. En este artículo explica su teoría sobre el paso de los mamíferos superiores al hombre, y dice: «El trabajo es la primera condición fundamental de toda la vida humana hasta tal punto que, en cierto sentido, deberíamos decir que el hombre mismo ha sido creado por él. Bajo la influencia del trabajo y del lenguaje se ha transformado paulatinamente el cerebro del mono en el cerebro del hombre, que, aun siendo semejante a él, es mucho mayor y más perfecto».³⁸

38 La parte del cerebro conocida como centro de Broca está asociada al lenguaje, y se creía que sólo estaba presente en los humanos. Ahora se sabe que también se encuentra presente en otros animales, hecho que ha sido utilizado para rebatir la idea de que la adquisición del lenguaje es exclusiva de los humanos. Pero los trabajos de Alan Walker, partiendo

No obstante, no son las consideraciones antropológicas las que más interesan al análisis marxista, sino aquellas que desvelan cómo en el proceso de trabajo para obtener los medios de subsistencia los individuos entran en determinadas relaciones unos con otros (relaciones de producción) configurando así lo que hemos denominado *modo de producción*.

El trabajo en la larga etapa del hombre cazador y recolector se limitaba a la fabricación de útiles sencillos y a la adecuación de la actividad de la partida cazadora para obtener de la naturaleza lo necesario para sobrevivir: alimento, vestido, etc. Durante este período, la producción y acumulación de bienes era limitada por la misma condición seminómada y depredadora de la horda primitiva, pero a partir del 9000 (a. d. n. e.), descubre la agricultura y la ganadería, comenzando su sedentarización en pequeños poblados.

Es así como, por primera vez en la historia de la humanidad, pasa de una economía de mera subsistencia a una economía de producción, que le permitirá acumular alimento sobrante. Ese alimento socialmente sobrante, que aparece en el seno de las aldeas neolíticas, es conocido con el nombre de *excedente*. La existencia del excedente abrirá paso a numerosas transformaciones sociales, como la división del trabajo y el intercambio.

La primera división del trabajo de la que nos hablan Marx y Engels, muy posiblemente previa a la aparición del excedente, fue la que se estableció entre sexos, atribuyéndose al femenino unas tareas que aún hoy se siguen considerando como «naturales». Esta división, que implicaba una mayor valoración del trabajo masculino frente al de la mujer, ha perdurado hasta nuestros días, con las consiguientes discriminaciones.

No obstante, la existencia del excedente posibilitó, junto con la aparición de nuevas técnicas (alfarería, metalurgia...), que se ahondara en la divi-

de lo que acabamos de decir, han venido a corroborar las tesis de Engels. El antropólogo, estudiando los restos fósiles del llamado Niño de Turkana por medio de las modernas técnicas de exploración de la actividad cerebral, en concreto de la conocida como PET (Positron Emission Tomography: 'tomografía por emisión de positrones'), que relacionan la región de la corteza cerebral circundante del centro de Broca con el manejo de la mano derecha, ha llegado a la conclusión de que el área de los primeros humanos no fue una adaptación relacionada con el habla, sino con la talla de piedra, de lo que podríamos deducir que el lenguaje en sus orígenes también está directamente ligado al trabajo manual y sólo en segunda instancia al cerebro.

sión del trabajo, traduciéndose ésta rápidamente en desigualdad, al cobrar más relieve y recibir un mayor beneficio unas funciones que otras. La división del trabajo y la aparición del concepto de propiedad familiar fueron el pórtico de entrada a la división en clases de las sociedades antiguas.

En la actualidad, y desde la óptica marxista, el trabajo sigue desempeñando un papel fundamental en cualquier actividad económica. Es el soporte real de toda la riqueza que se produce, y las múltiples actividades que se desempeñan bajo este concepto así como las formas en las que se organizan revelan las relaciones de producción existentes en el actual sistema capitalista.

Toyotismo y flexibilidad

Las formas de organización y la división del trabajo cada vez han ido cobrando más importancia en el proceso productivo, y sus transformaciones siempre han estado estrechamente relacionadas con las relaciones de producción.

En los albores del capitalismo industrial sus primeros teóricos ya se percataron de que la productividad y el beneficio empresarial estaban directamente vinculados a la manera de organizar el trabajo dentro del taller o la fábrica. Son muy conocidos los elogios que formula Adam Smith ([1776] 1994: 34), uno de los padres del liberalismo económico, en su famosa obra *La riqueza de las naciones*, a propósito de cómo una eficaz división del trabajo en el proceso de fabricación de alfileres puede aumentar la productividad, obteniéndose más rendimiento de los trabajadores si se confía a cada uno de ellos la ejecución de una sola tarea. Durante las primeras etapas del capitalismo coexistieron, según sectores o actividades productivas, las viejas formas de producción artesanal, basadas en la pericia y especialización del obrero, con las modernas formas de producción, basadas en las rutinas y en la escasa formación de los trabajadores-peones, que se convertían en meras prolongaciones de las máquinas en medio de un proceso de deshumanización creciente de la actividad laboral. Como ya apuntara Marx cuando aborda el tema del capital y la tecnología en sus *Manuscritos inéditos de 1861-1863*, «el hombre de hierro (la nueva máquina) interviene contra el hombre de carne y hueso» para aumentar la producción en beneficio del capital.

En el primer caso, los trabajadores de oficio conservaban el «saber hacer» del trabajo. Este «saber hacer» era la base de la articulación de un cierto tipo de poder obrero que ponía límites y cuestionaba la sumisión real de la fuerza laboral al capitalista, a despecho de lo estipulado en el contrato de trabajo. Con el desarrollo del capitalismo en su fase superior, la enorme expansión que estaba alcanzando requería de nuevas formas de organización del trabajo que eliminaran los residuos de los viejos oficios. Fue entonces, a principios del siglo XX, cuando apareció el taylorismo.

El ingeniero estadounidense Taylor publicó en 1911 un libro titulado *Principios de dirección científica de las empresas*, en el que proponía originales métodos de trabajo en el seno de las fábricas, basados en una mayor reglamentación y control de las distintas operaciones productivas. El taylorismo partía de una acusada división del trabajo y pretendía ser la organización científica de éste. Se apoyaba en una serie de principios, como la separación física de la actividad manual de la intelectual. La planificación, el diseño, la dirección, la gestión de recursos debían salir de las naves de producción. Por otra parte, el obrero no requería de una particular formación, como ocurría con los viejos artesanos, ya que se debía limitar a seguir las instrucciones.

Lo que se perseguía con esto era la eliminación de los tiempos muertos, a la búsqueda de un aumento de la productividad. Las tareas que se confiaban a cada trabajador eran muy limitadas, y siempre reiterativas. Se cronometraba cada gesto para fijar los ritmos y la producción, convirtiéndose el tiempo en un factor determinante dentro del sistema, que buscaba siempre acortar las pausas y aumentar la velocidad.

Las máquinas y herramientas debían ser diseñadas específicamente para cada cometido, persiguiendo los objetivos de máxima eficacia y de mayor simplicidad. Por último, los salarios, por medio de primas, recompensarían a los trabajadores más productivos.

El fabricante de automóviles Henry Ford completó este sistema en sus industrias de Detroit al añadir a los principios del taylorismo la cadena de montaje. Fue así como apareció un nuevo proceso productivo en las grandes empresas, conocido como *fordismo* o *fordismo-taylorismo*. La cadena continua implicaba la sumisión del obrero a la cadencia de ensamblaje de la máquina; se conseguía así acelerar los ritmos laborales y minimizar los desplazamientos físicos del operario. Esta nueva forma de trabajo fue la

satirizada por Chaplin en su película *Tiempos modernos*. El fordismo introducía también la idea de la estandarización en las piezas y productos, pensando en un mercado de masas en función de unos precios bajos que se podían ofertar al aumentar la producción. Así mismo, la política salarial era distinta: Ford consideraba que sus empleados debían estar bien remunerados para estimular la productividad, evitar los conflictos y contribuir a fomentar el mercado de consumo masivo.

Las nuevas formas de organización del trabajo comportaron un enorme salto en la productividad capitalista y, simultáneamente, la desaparición definitiva en la gran industria del poder obrero que emanaba del «saber hacer». La cadena y las renovadas formas laborales se basaban en el trabajador sin cualificación: el 79 % de los trabajadores de la Ford aprendía en la fábrica su tarea en menos de una semana.

Todo esto dio como resultado que la unidad y masificación de la fuerza laboral fuese un fenómeno paralelo al de la producción fordista. Con las nuevas condiciones en la gran industria, el «poder de los obreros» se concretó en su masificación, lo que se tradujo rápidamente en una mayor unidad de la organización sindical. Los grandes sindicatos de industria crecieron notablemente al incorporar enormes masas de trabajadores a las que el capital en desarrollo debió recurrir para cubrir las necesidades de mano de obra.

Ford, enemigo acérrimo de las organizaciones sindicales, consiguió durante mucho tiempo mantener a los sindicatos fuera de sus empresas, pero con la crisis del 29, diecisiete años después de la implantación de la cadena en la primera fábrica Ford, el movimiento obrero logró imponer el reconocimiento institucionalizado de su «nuevo poder», concretado en el sindicato por industria. Este hecho cambió la fisonomía del sindicalismo norteamericano y supuso el nacimiento y consolidación de una nueva central sindical, el CIO (Congress of Industrial Organizations).

Con la herramienta de su unidad, el movimiento obrero libró duros combates con la patronal y logró dar grandes pasos respecto a la etapa anterior. Gracias a sus movilizaciones pudo imponer numerosas conquistas sociales: salarios reales en alza, jubilación, seguridad social, sindicalización masiva, entre otras. Progresos, sin duda, pero contradictorios porque fueron orientados hacia la colaboración de clases, a despecho de la ola de revoluciones que siguió al aplastamiento del nazismo. Esta estrategia,

puramente sindical, contribuyó a la burocratización y a la intromisión estatal en las organizaciones obreras.

La moderna organización del trabajo bajo los esquemas del taylorismo-fordismo adecuó la respuesta obrera a las relaciones de producción existentes. Mientras las empresas competían entre sí en el mercado, sus trabajadores se mantenían unidos en un mismo sindicato y peleaban concertando condiciones de trabajo y salarios para todos los empleados del sector, plasmadas en los convenios colectivos. Este modelo de producción y lucha se mantuvo vivo no sólo en los EE. UU., sino en casi todos los países industrializados bajo régimen capitalista hasta la crisis de 1973.

Pero esta forma de dominio del capital sobre el trabajo era inestable, y en las fábricas fordistas la conflictividad era permanente, ya que todo cambio, fuera técnico u organizativo, se encontraba frente a relaciones establecidas y consolidadas. Los trabajadores no se mostraban sumisos ante innovaciones que supusieran un aumento considerable de la explotación. La conflictividad de las fábricas repercutía sobre todas las relaciones sociales, y las luchas de los años setenta pusieron al rojo vivo que los parámetros de dominación del fordismo, basados en el contrato social y el reconocimiento institucional de los sindicatos y el «bienestar social», habían llegado a su fin.

La inflación creciente, el gasto público en ascenso, los altos niveles de actividad huelguística, supusieron ganancias decrecientes. Todo evidenciaba que el equilibrio de posguerra se estaba difuminando. Con la crisis que se inició en 1973, la tasa de productividad se tornó decreciente y comenzaron a presentarse los primeros signos del fin del «pleno empleo». Por otro lado, en el campo político internacional, el triunfo del pueblo de Vietnam sobre el ejército de EE. UU., junto a la «rebelión» de los países productores de petróleo, la actividad revolucionaria en el Tercer Mundo y el Mayo francés de 1968 mostraban hasta qué punto era aguda la crisis del sistema.

Los países industrializados no podían soslayar por más tiempo los efectos de la superproducción. En la industria del automóvil la fabricación de vehículos bajó de 39 millones de unidades en 1973 a menos de 35 millones en 1974. Numerosas empresas empezaron a registrar pérdidas. La burguesía se enfrentó al posible cambio de las relaciones sociales como un problema de vida o muerte para todo el sistema capitalista.

En este contexto un constructor de automóviles obtenía mejores resultados que los demás. Se trataba de la empresa japonesa Toyota. La producción en sus factorías se basaba en otro sistema de trabajo distinto al que seguía dominando en el resto de las empresas. En vez de aplicar el fordismo al igual que sus competidores, Toyota había desarrollado una particular organización de la producción que le resultaba más eficaz y, por consiguiente, más competitiva. Como el fordismo era el producto de las innovaciones descubiertas a principios del siglo en las fábricas Ford, a este nuevo sistema de los japoneses se le comenzó a denominar *toyotismo*. El toyotismo se basa en una serie de nuevos procedimientos en el trabajo-producción y en un principio ideológico-económico fundamental: la flexibilidad.

El primer elemento del nuevo sistema era la automación, y descansaba sobre las innovaciones tecnológicas y la robotización de la cadena. Básicamente, consistía en la capacidad de una máquina para detenerse en su funcionamiento en cuanto tropezaba con un problema. Esto permitía que un solo obrero pudiera hacerse cargo, con eficacia, de la vigilancia de varias máquinas, evitando percances y logrando subsanar los atascos en un tiempo récord. Se trataba, por tanto, de un instrumento para elevar la productividad de forma importante en las fases de la producción altamente mecanizadas, como la fabricación de motores.

El segundo elemento es conocido con la expresión inglesa *just-in-time*, y se basa en una gestión que invierte uno de los principios del sistema fordista. Según el fordismo, primero había que producir, luego aprovisionar y al final vender. El toyotismo da la vuelta a esta relación: primero hay que vender y luego atender a la demanda concreta en el proceso de producción. Así, los componentes necesarios para el ensamblaje se ajustan al pedido. Es la demanda la que fija directamente la cantidad y las características de los coches que se montan. Los stocks de almacenaje desaparecen, lo que permite reducir la inversión en capital y flexibilizar el trabajo de forma radical. En la cadena esto se traduce en que el suministro de las cantidades de productos requeridos siempre debe estar en el momento adecuado y en el lugar exigido (*just-in-time*).

El tercer elemento es el trabajo en cuadrilla (*team* o *teamwork*). El fordismo se fundaba sobre una definición de las tareas por obrero perfectamente cronometradas, para obtener la máxima rapidez en su labor. Pero

este tipo de racionalización fordista alcanzaba sus límites cuando se quería elevar la producción sobre esos tiempos ajustados, ya que cada vez resultaba más difícil encontrar segundos «muertos» en la misma tarea. Por eso, Toyota decidió definir las tareas en equipo. Esto significaba que la racionalización no se hacía sobre el minuto que trabaja el obrero en una pieza, sino sobre los 10 minutos que un grupo de diez hombres tenían para realizar determinadas operaciones.

El cuarto elemento, denominado *management-by-stress*, modificaba otro principio básico del fordismo. El antiguo sistema contaba con un medio de presión externo para vigilar la productividad: los capataces. Con el toyotismo, esta función cambia, ya que la presión no es externa: se interioriza a través de la cuadrilla (*teamwork*), en la que unos miembros vigilan a los otros para obtener la máxima productividad. A esto debe sumarse que la dirección no les facilita bastantes recursos con la finalidad de eliminar «tiempos muertos». La cuadrilla, enfrentada a unos objetivos impuestos por la empresa, obliga a los miembros del *team* a forzar su productividad para, por lo menos, conseguir la producción asignada por la dirección. Este sistema tal vez es el que mejor revela la esencia del toyotismo al trasladar la competencia interempresa a la competencia-rivalidad entre obreros.

El quinto elemento es el *management* participativo, una interpretación patronal de la «cogestión» de origen fascistoide. Para poder poner en marcha este principio, de naturaleza más ideológica que laboral, era necesario eliminar de la empresa, o al menos domesticar, a los sindicatos de clase. En los casos en los que ha sido posible su erradicación, han sido sustituidos por organizaciones dóciles y favorables a los argumentos patronales; en caso contrario, se ha optado por la amenaza de deslocalizar la empresa para emplazarla en otra área del mundo menos desarrollada, donde los salarios sean más bajos y la mano de obra más dócil. Ante esta perspectiva, los sindicatos suelen colaborar cooperando en los recortes de plantilla y los planes para aumentar la productividad.

Toyota también desarrolló un sistema de ascenso interno que permitía a los obreros más sumisos mejorar su posición: los temporeros conseguían contratos indefinidos, los trabajadores fijos podían ser nombrados jefes de cuadrilla, si resultaban eficaces podían convertirse en encargados y en algunos casos, incluso, podían aspirar a ser cuadros. Los sindicatos, so

pretexto de controlar estos incentivos, pronto se convirtieron en cómplices del sistema, permitiendo que la mayor parte de sus representantes terminaran siendo encargados.

Con el *management* participativo el obrero se vuelve, de alguna manera, un pequeño gerente responsable de la buena marcha de la producción de la cuadrilla y de los objetivos fijados para el grupo. De esta forma, tiene tendencia a olvidar que es un trabajador cuyos intereses objetivos están ligados a una clase. En el proceso de alienación, el trabajador llega a identificar los intereses patronales con los propios y la prosperidad de la empresa con la suya y la de su familia. Quedan disueltos así los vínculos de clase, ya que, si a los demás trabajadores les va mal, no importa, mientras la competitividad de la empresa le permita seguir sobreviviendo como explotado fijo.

El *management* participativo se apoya, por tanto, en la conversión del sindicato en una correa de transmisión de los objetivos patronales. En estos casos, los intereses sindicales se limitan a garantizar, a cualquier costo, la pervivencia de los puestos de trabajo para los obreros fijos de la empresa. Todas las medidas pivotan sobre una única realidad: el temor a la pérdida del empleo. Esta amenaza, el capital rampante en el último tercio de siglo la ha convertido en un eufemismo: *flexibilidad*. Una palabra que resume la esencia de toda la filosofía del capitalismo neoliberal para el modelo de relaciones de producción vigentes.

La flexibilidad significa muchas cosas, tanto en el marco del sistema toyotista como en el del mercado laboral en general. Dentro de la empresa toyotista, al poder variar la demanda, los obreros se ven obligados casi inmediatamente a adaptar la producción en función de aquélla. Esto significa dos cosas: producir más, forzando los ritmos, realizando horas extras, sacrificando descansos o, si la producción baja, sufrir expedientes de regulación de empleo. Pero la flexibilidad va más lejos. Dentro de la misma cadena de montaje el obrero se ve obligado a efectuar distintas tareas, debido a la rotación de los puestos, convirtiéndose así en «polivalente» y actuando en cualquier lugar donde la dirección lo exija.

No obstante, los efectos más perversos se producen en el mercado de trabajo: es aquí donde la flexibilidad permite trasladar sobre los asalariados el peso de la incertidumbre del mercado. Dicha flexibilidad supone una organización del trabajo en pirámide en la que las grandes empresas

encuentran el complemento ideal al toyotismo de la fábrica a través de la subcontratación. Toyota se adapta a las variaciones de la demanda gracias a la subcontratación. Monta una pirámide de subcontratistas con los proveedores, los más importantes arriba y los demás abajo, y Toyota, como tal, se centra en el diseño de los modelos, el ensamblaje de los coches y la fabricación de algunas piezas esenciales como el motor. Los salarios de los obreros subcontratados son efectivamente más bajos, los horarios de trabajo más largos, y los asalariados de la subcontratación, en general, no están afiliados a un sindicato, ya que apenas hay sindicación en las pequeñas y medianas empresas.

La subcontratación facilita una mano de obra abundante y maleable en términos de empleo (empleos precarios, interinos, trabajadores independientes), de horarios o de duración del trabajo (tiempo parcial). Desde 1980, la multiplicación de los trabajadores precarios ha sido el resultado de estas nuevas estrategias del capital. El sistema le ofrece a la empresa numerosas ventajas; por ejemplo, externalizar la mano de obra permite al empresario «ocultarse como empleador». También ofrece mayores posibilidades para esquivar las constricciones del derecho laboral, evitando la «forma de empleo normal».

Las subcontratas permiten al empresario limitar con antelación en el tiempo sus compromisos, lo que supone un ahorro en indemnizaciones. El salario se convierte en «intermitente», por medio del trabajo ocasional (por tarea o por temporada), volviéndose cada vez más difícil establecer la distinción entre el trabajador autónomo y el asalariado. A esto hemos de sumar que el capitalista puede beneficiarse de las posibilidades ofrecidas por las nuevas situaciones jurídicas (prácticas, contratos de empleo-formación, etc.) en las que es al mismo tiempo empresario y formador.

Una función clave en este proceso de deterioro en las condiciones laborales la desempeñan las empresas de trabajo temporal. La legislación de tales empresas, concebidas originariamente para reemplazar a los trabajadores ausentes, se ha traducido en un submercado en el que es fácil encontrar una mano de obra móvil, barata, sin ventajas sociales convencionales, que permite a las empresas disminuir el número de sus trabajadores titulares, ubicando parte de su personal, de algún modo, «fuera de la empresa».

Todos estos cambios no sólo han tenido consecuencias sobre las condiciones de trabajo de quienes ocupan empleos de menor calidad, sino que

también han alimentado un proceso de regresión social que afecta a los empleos más estables en las empresas más sólidas. Los convenios colectivos, nacidos al calor del fordismo y que pretendían antiguamente mejorar las condiciones de los asalariados, pueden hoy servir para degradarlas.

Las diferentes combinaciones de estos factores han engendrado cambios muy importantes en las relaciones sociales de producción, es decir, en las formas de explotación y sometimiento de los trabajadores, que han tenido, a su vez, consecuencias trascendentales sobre la composición de la clase. Hemos de tener en cuenta que para Marx el sistema capitalista no es un mero proceso de trabajo, sino que persigue fundamentalmente la valorización del capital en la misma producción, en la forma en la que se organiza el trabajo mismo. Por eso, lo central del toyotismo ha sido la irrupción de nuevos patrones de dominación sobre el trabajador para aumentar la productividad y extraer un mayor beneficio. Estas nuevas formas de dominación social tienen una de sus vertientes centrales en el propio proceso de producción.

A pesar de todas las mistificaciones sobre el trabajo y las condiciones laborales en los países más desarrollados, como pudiera ser Japón, lo que nos revela el toyotismo es que el trabajo sigue siendo la fuente del beneficio, y que el tiempo de trabajo y la productividad son el componente básico de ese factor determinante en la libre empresa. No en vano se comprobó que un obrero de una filial nipona, aplicando el toyotismo, estaba ocupado un promedio de 57 segundos por minuto frente a 45 segundos para un trabajador de una fábrica constructora americana (General Motors, Ford, Chrysler) siguiendo los antiguos métodos. Hoy el beneficio del capital ya no descansa en la duración de la jornada laboral, sino en una productividad que se mide en segundos trabajados.

Propiedad y mercado

Como decíamos más arriba, sólo con la aparición de un excedente social en la producción se pudo dar una división social del trabajo y pudo nacer la propiedad privada, aunque este concepto en un pasado remoto no puede ser entendido como en la actualidad. Bajo la denominación simplificada de *propiedad*, el marxismo pretende aludir al control o dominio por parte de algunos miembros de los medios de producción fundamentales

(tierras, ganado, maquinaria...) en beneficio propio y a despecho del interés colectivo. Este enfoque sobre las relaciones sociales en función de la propiedad era tremendamente revolucionario cuando lo planteó Marx, ya que evidenciaba, contra lo comúnmente aceptado en su tiempo, que esta institución, lejos de ser un hecho natural, como hoy todavía sostienen algunos, es un fenómeno cultural que se presenta bajo una forma históricamente determinada, o, lo que es lo mismo, en cada momento de la historia lo que hoy vulgarmente entendemos como propiedad ha adquirido características distintas.

Con estas afirmaciones, Marx y Engels ponían en duda la suposición generalizada de que las formas burguesas de propiedad habían sido y eran la norma en todas las épocas y en todas partes, estimulando con su teoría tanto las investigaciones históricas como los estudios antropológicos que terminaron por demostrar la ausencia de propiedad privada, al menos de la tierra, en muchos pueblos tribales o diferentes formas de dominio, que no de propiedad, en otros momentos de la historia.

Las primeras formas de «propiedad» debieron ser colectivas y estaban ligadas a las actividades cazadoras y recolectoras de la horda primitiva, que consideraba como propios del grupo los frutos de un trabajo que desarrollaban en común y en estrecha cooperación. Por el contrario, la aparición de algo parecido a lo que actualmente entendemos por «propiedad privada» guarda relación directa con el control, fundamentalmente, de un medio de producción básico en la Antigüedad como era la tierra. Marx (*OME*, vol. 5: 358) nos dirá que «los bienes raíces fueron las primeras formas de propiedad privada», y que ésta se desarrolló en el seno de las comunidades aldeanas del Neolítico, como propiedad de los clanes que las formaban. La casa, la explotación doméstica y el ganado podían constituirse en propiedad de cada familia, mientras que los bosques, las praderas y las aguas se explotaban en común.

El progreso de esta forma de posesión marcará dentro de la comunidad la aparición de nuevos grupos con intereses diferenciados en función de la «propiedad», diferenciación que se vendrá a sumar a las desigualdades ya existentes, producto de la división social del trabajo (desigualdad entre los sexos, desigualdades nacidas del prestigio por la tarea desempeñada, y otras), convirtiéndose muy pronto en el principal factor de jerarquización social.

Con esta interpretación el marxismo enlazaba con pensadores anteriores, como el ilustrado Jean-Jacques Rousseau, que había recogido, a su vez, viejos análisis críticos sobre la propiedad basados en la censura moral, al considerar que su origen se había fundamentado en la fuerza y la violencia. Estas ideas tuvieron una enorme aceptación entre algunos teóricos sociales de la primera mitad del siglo XIX como Proudhon (1809-1865), que acuñó la famosa frase «La propiedad es un robo», afirmación carente de sentido, ya que la misma idea de robo presupone la de propiedad.

Proudhon, que en esencia solamente sometió a crítica la gran propiedad capitalista, seguía defendiendo la pequeña propiedad vinculada al trabajo, y consideraba que el fortalecimiento de este modelo constituía la única salvación frente al capitalismo. Expuso sus ideas en un libro titulado *Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria*, que Marx satirizó en su obra *Miseria de la filosofía* (1847).

Para el marxismo, la propiedad, su contenido y forma dependen del modo dominante de producción. Mientras que lo «normal» es ver en ella una relación perpetua e inmutable entre los seres humanos y las cosas, Marx la consideró como una relación esencial en el complejo sistema de clases y de estratos sociales.

A un estado y a un nivel determinado de las fuerzas productivas de la sociedad corresponde una forma de propiedad que les es inherente. El papel principal en la apropiación lo desempeña la propiedad sobre los instrumentos y medios de producción, considerando accesoria la propiedad individual de los bienes de uso y consumo. El carácter de la propiedad se determina en función de quiénes son los poseedores de tales instrumentos y medios.

Es en la sociedad capitalista donde la propiedad privada sobre los medios de producción alcanza su máximo desarrollo, ya que casi la totalidad de ellos son de propiedad privada, en muchos casos a través de sociedades de accionistas en donde unos pocos tienen la mayor parte de las acciones o, lo que es lo mismo, poseen la mayor parte del capital. Es en este tipo de relaciones de producción entre el capital y el trabajo donde se debe incardinar el concepto de propiedad específico del sistema actual.

La contradicción fundamental del capitalismo estará, pues, entre el carácter social de la producción y el carácter individual de la apropiación de

los bienes producidos, fruto de ese trabajo. «Originariamente —nos dirá Marx (*OME*, vol. 35: 168)—, la propiedad se nos presenta basada en el propio trabajo. La propiedad se presenta ahora, por el lado del capitalista, como el derecho a apropiarse trabajo ajeno no pagado, y, por el lado del trabajador, como la imposibilidad de apropiarse de su propio producto».

El trabajo es, por tanto, independientemente de quién se apropie de sus frutos en el marco de unas relaciones sociales dadas, una actividad que produce «cosas» que tienen una utilidad para los que las hacen: es lo que hemos denominado un *valor de uso*. Pero debemos tener en cuenta que esa «utilidad», al margen de cuál sea su naturaleza, se puede hacer extensiva a otros, por lo que los productos del trabajo serán susceptibles de ser intercambiados por otras «cosas» cuyo origen estará también en otro trabajo realizado por alguien. Sobre esa base nacerá, desde los tiempos más remotos, el intercambio en el seno de la misma comunidad o con otras comunidades, si la producción de bienes era «excedentaria».

En un principio, el intercambio era esporádico, y simplemente se cambiaban unas cosas por otras. A esta forma de relación, llamémosla comercial, se la conoce con el nombre de *trueque*. Poco a poco, algunos productos, dada su rareza y cantidad de trabajo invertida para obtenerlos, como ocurría con los metales preciosos, empezaron a funcionar como equivalente general en el intercambio; así aparecieron las primeras monedas y precios. Ya no se cambiaba una oveja por 35 kg de trigo, sino que una oveja y 35 kg de trigo eran equivalentes a cinco gramos de oro, lo que simplificaba el intercambio, al tiempo que oscurecía su verdadera naturaleza.

Conforme se fueron produciendo más «cosas» destinadas al comercio, éstas adquirieron la categoría de mercancías, y al lugar y hecho de intercambiarlas se le denominó *mercado*. Cuanto mayor era la división del trabajo, mayor era la dependencia de los hombres de las mercancías. El ser autosuficiente de la Prehistoria, capaz de fabricarse desde las armas a los vestidos, dejó paso al ser especializado que sólo sabía producir una cosa para venderla en el mercado por un precio que se ajustase al trabajo invertido en su producción, del que dependía para cubrir el resto de sus necesidades a través de mercancías que debía comprar en el mismo mercado.

La mayor parte de la población a lo largo de la historia (mundo antiguo, medieval y moderno) ha dependido de los mercados en menor medida, ya que durante todo este tiempo la base de la economía era la agricul-

tura, y la familia campesina tendía a la autosuficiencia productiva. Con el desarrollo del capitalismo y la industrialización, el mercado invade todas las esferas de la vida. Recordemos los versos de Góngora en el siglo XVII cuando el capitalismo mercantil aún no está en pleno desarrollo: «Todo se vende este día / todo el dinero lo iguala [...]».

A finales del siglo XVIII, el campesino, despojado de sus tierras como efecto de la disolución del feudalismo, sólo puede vender su propia fuerza de trabajo. Son los hombres mismos quienes pasan entonces, de un modo masivo, a ofertarse ellos mismos como mercancías en el llamado *mercado laboral*.

El mercado ya no es el conjunto de tenderetes que una vez a la semana se instalaba en la plaza del pueblo medieval. El mercado se ha convertido en un lugar abstracto donde se encuentra la oferta y la demanda de productos, bienes y servicios, ajustándose en él sus respectivos precios. Esta nueva realidad nos permite entender que se hable de mercados de cambios, de mercados de materias primas o de mercados financieros. Tal es la importancia del mercado en el sistema capitalista que éste se define a sí mismo como *economía de mercado*.

En los orígenes de la economía política, Adam Smith reflexionó de modo particular sobre el mecanismo y funcionamiento del mercado. Entusiasta defensor del liberalismo económico, en el que el mercado es la pieza fundamental, Smith creía que el Estado no debía intervenir en la economía, o, en todo caso, debía hacerlo para salvaguardar la propiedad privada y para remover los obstáculos al libre comercio. Para él, la libertad económica era la base del progreso y el mercado el regulador de toda la economía. Sólo el mercado era capaz de crear riqueza. La propiedad en manos de unos pocos y las desigualdades no importaban, puesto que, según el escocés, hay una «mano invisible» que distribuye esa riqueza entre todos: así es como «el rico sirve al interés social» sin ni siquiera saberlo.

Pero sus apreciaciones fundamentales no son compartidas por Marx, y sus predicciones sobre el mercado, lejos de ser acertadas, evidencian lo contrario de lo que el economista escocés sostenía. El mercado no siempre tiene la capacidad de autorregularse, la existencia periódica de crisis lo demuestra. La famosa «mano invisible» se ha comprobado que es capaz de generar riqueza, pero también ha quedado patente que siempre la reparte de un modo desigual. El libre mercado capitalista no sólo refleja la desi-

gualdad existente, sino que en muchos casos tiende a ahondarla, y es que, aunque la producción de mercancías se apoya en la racionalidad individual y la desarrolla hasta un alto grado porque es esencial para el funcionamiento del sistema, los individuos que actúan racionalmente pueden producir efectos que nadie desea.

Consideremos el problema del transporte público frente a los automóviles privados. Actualmente, el transporte privado es claramente ineficiente, costoso y contaminante. En resumen, es irracional. Los individuos esperan autobuses que nunca llegan debido a los atascos de tráfico creados por cientos de automóviles ocupados por un solo individuo. Piensan que, si los conductores fueran en autobús, se produciría la presión suficiente para obtener un mejor servicio. Los autobuses podrían ir más deprisa y todo el mundo se beneficiaría. Pero, a pesar de la irracionalidad general del transporte privado, puede resultar racional que cada individuo de la parada del autobús se compre un automóvil. La decisión virtuosa de no comprarlo por parte de un individuo no hará más eficiente el transporte público, y los individuos sólo pueden actuar individualmente. Nadie controla el mercado. Éste domina a todo el mundo. La conclusión que podemos establecer es que la producción de mercancías no está dirigida conscientemente, sino que funciona a partir de las decisiones de individuos que actúan en su propio interés, lo que la convierte en socialmente ineficaz y, en el mundo actual, incluso en peligrosa.³⁹

Por otra parte, la economía de mercado implica la dominación impersonal del capital. Los individuos están dominados por el mercado y por el equivalente general del intercambio actual: el dinero. Esta forma de dominación impersonal no existía antes del apogeo del capitalismo, ya que los individuos estaban dominados por otros individuos, no por las fuerzas del mercado; los esclavos eran dominados a lo largo de su vida por sus amos, y los siervos por sus señores. Bajo el capitalismo, los trabajadores, no propietarios de medios de producción propios, están dominados por la realidad del mercado laboral.

39 En efecto, es notorio que se multiplican las alarmas alertando sobre el *efecto invernadero* y sobre la comprobación científica de su generación por el incremento del dióxido de carbono en la atmósfera, provocado por la combustión de carburantes fósiles. Y ello, con menos de setecientos millones de vehículos de motor en el mundo. ¿Se comprende la barbaridad que supondría sumar doscientos millones de coches sólo en China y otro centenar de millones en la India y Latinoamérica?

¿Socialismo de mercado o planificación?

La teoría clásica marxista ha enfrentado siempre el mercado, con sus desajustes y crisis cíclicas, a la planificación de la economía en el marco de una sociedad socialista que permitiría controlar y regular la producción evitando los desequilibrios producidos por el sistema de la libre competencia. Pero antes del derrumbe de los países del Este ya surgió la duda sobre la eficacia del plan frente al mercado, abriéndose una fructífera polémica sobre el tema.

Alec Nove (1987) siempre ha defendido el socialismo de mercado, ya que las deficiencias en la planificación central fueron las que llevaron al hundimiento del «socialismo real». Para él, la única solución posible para un socialismo viable es recurrir a una economía en la que, sin renunciar a abolir la propiedad privada de los medios de producción a gran escala, el mercado articule la producción estatal, la cooperativa y la de la pequeña empresa, obteniendo una mayor flexibilidad, eficacia y capacidad de elección.

Por el contrario, Ernest Mandel o Hillel Ticktin (cit. en Ollman, 1998) rechazan el mercado e incluso los precios y abogan por una autogestión obrera articulada que permitiera acceder a los bienes y servicios de un modo directo. Para ellos, y siguiendo un postulado marxista clásico, el mercado sería la esfera de acción de la ley del valor, mientras que el socialismo quedaría definido por el grado de planificación de una sociedad. Aquí *planificar* se debería entender como una regulación consciente de la sociedad por los mismos productores asociados. Por tanto, el socialismo debería implicar forzosamente la abolición de la venta de la fuerza de trabajo, cosa que sólo podría suceder cuando los trabajadores controlaran a la vez la economía y las empresas.

Para los defensores a ultranza del plan, intentar definir un socialismo de mercado es un sinsentido, ya que en las condiciones modernas el mercado no puede existir sin el capitalismo, salvo en circunstancias muy particulares y por breves períodos. Para Ticktin (cit. en Ollman, 1998: 55-80), «el mercado no es una técnica o un mecanismo sino una relación social específica capital/trabajo».

No obstante, la aparente victoria del capitalismo ha llevado a muchos viejos marxistas a adoptar el mercado como una característica inevitable de toda economía. Para los defensores de estas tesis, el socialismo sería un sis-

tema en el que los medios de producción estarían controlados por los trabajadores en cada empresa, y la producción no estaría planificada por el Estado de modo centralista, sino orientada a través del mercado. Estos presupuestos descansarían sobre la premisa de que el libre mercado no es un mecanismo exclusivo del capitalismo y que puede ser compatible con la propiedad de los trabajadores sobre los medios de producción. Los defensores del socialismo de mercado suelen señalar que sus planteamientos combinan las ventajas del liberalismo con las del socialismo.

El socialismo de mercado apareció al principio con otro nombre, como una estrategia económica en el período de transición entre el capitalismo y el socialismo en la URSS durante los años veinte, apoyada por Bujarin y Stalin. En 1921, tras la guerra civil y la etapa económica bautizada con el nombre de *comunismo de guerra*, Lenin, ante la crítica situación en la que se encontraba el país, lanzó la Nueva Política Económica (NEP), que combinaba la planificación central de la industria nacionalizada con una economía privada (mercantil) en el campo. La circulación de las mercancías debía servir a la «soldadura» entre los campesinos y la industria nacionalizada, es decir, al afianzamiento de las perspectivas socialistas. Partiendo de niveles bajísimos, en dos años (1922-1923) se duplicó la producción. En 1926 se alcanzaron los niveles de preguerra (diez veces superiores a los de 1920). La economía privada creció, pero lo hizo aún más velozmente el sector estatal, aumentando su participación proporcional en la producción.

No obstante, la NEP imponía límites muy estrictos a la acumulación privada de capital. Es cierto que el sistema implicaba necesariamente un cierto grado de acumulación y una cierta diferenciación social en la esfera del consumo, pero también limitaba el grado de acumulación en manos de los *kulaks* (los campesinos ricos en la URSS) mediante el mantenimiento de la propiedad nacionalizada de la tierra, de la gran industria y el monopolio estatal del comercio exterior.

Bujarin, firme defensor de estas políticas, teorizó acerca de la necesidad de «completar» la etapa capitalista en la Rusia atrasada, y fue quien, por primera vez, elaboró la teoría de la construcción del socialismo en un solo país, «a paso de tortuga», bajo la consigna *¡Kulaks, enriqueceos!* Trotski y la Oposición de Izquierda advirtieron muy tempranamente acerca de los peligros que entrañaba esta fase de la economía que ellos consideraban

transitoria, ya que, llegada a un determinado punto, la desigualdad social en el campo y el enriquecimiento de los *kulaks* posibilitaría que éstos reclamaran la propiedad de la tierra.

En la URSS de Stalin, la política bujarinista llegó muy lejos, pero, cuando los *kulaks* se apropiaron del control de muchos de los sóviets rurales, la burocracia reaccionó ciegamente contra ellos. Entonces se impuso la colectivización forzosa, cuyos resultados desastrosos pusieron al régimen soviético al borde del derrumbe, pero de la que surgió el pujante proceso de industrialización de los años treinta en el marco de los planes quinquenales.

En cierta medida, las tesis que postulan los defensores del socialismo de mercado suponen resucitar los planteamientos que animaron la NEP en los años veinte. Buscan retener el control del gobierno socialista sobre áreas vitales, como la industria pesada, energía e infraestructuras, aplicando sobre ellas los principios fundamentales de la planificación, a la vez que se descentralizan las decisiones a nivel local.

Algunos de los principales defensores del socialismo de mercado en la actualidad son Diane Elson (1990), que piensa que en una economía socialista descentralizada las relaciones sociales existentes entre compradores y vendedores deberían cambiarse para que no fueran antagónicas, donde se regularía el proceso de formación de precios por mecanismos públicos, basándose en la confianza, reciprocidad y buena fe como los límites dentro de los cuales tendría que operar el mercado para no estar subordinados a él. También es firme partidario el estadounidense David Schweickart (1997). Pero tal vez sea la experiencia china la que mejor puede ilustrar los posibles efectos derivados de la aplicación de estas políticas a gran escala.

Mao Zedong murió en septiembre de 1976, y poco después la Banda de los Cuatro⁴⁰ fue detenida por su sucesor, Hua Guofeng. La hora de

40 Un anciano Mao Zedong, de setenta y tres años, inició una última campaña en 1966 con el objetivo de aniquilar a sus enemigos del Partido Comunista, el aparato político que había construido durante toda su vida. Su tarea consistía en remover a una burocracia recalcitrante y reanimar el fervor revolucionario. La Revolución Cultural, que fue así como denominó a este proceso, consiguió movilizar a toda China con ayuda de los estudiantes convertidos en guardias rojos. A ellos les encargó que destruyeran el «revisionismo» y que suprimieran a los viajeros del «camino capitalista».

Deng Xiaoping —el cual había sido acusado por Mao de querer restaurar el capitalismo— llegó dos años después, en la tercera sesión plenaria del XI Comité Central del partido, en diciembre de 1978. La reunión estrenó las políticas que dirigirían a China por un nuevo camino, bajo el lema de las Cuatro Modernizaciones: mejoramiento de la agricultura, la industria, la ciencia y la tecnología y la defensa.

Cuando se lanzó el Primer Plan Quinquenal —tras la llegada de los comunistas al poder en 1949— bajo la consigna *Aprendamos de la Unión Soviética*, se copió el modelo de planificación estalinista. La mayor parte del capital del Estado fue destinado a la industria pesada, en concreto a la fabricación de bienes de producción, en detrimento de la industria ligera y de la agricultura. Se impuso la construcción de plantas industriales gigantes y de grandes obras de ingeniería. Fueron también los años de las infraestructuras. Se pretendía conquistar para la industrialización las extensas y remotas tierras del interior. Surgieron centros de fabricación completamente nuevos y cinco de cada diez grandes instalaciones creadas por el Plan se localizaron en las subdesarrolladas regiones del centro y del oeste del país.

Hasta mucho más tarde, China no empezó a tener dudas sobre la planificación central. Ninguno de sus errores tuvo mucha importancia en los primeros años de su industrialización, cuando el crecimiento económico consistía en producir acero y más acero. No obstante, gran parte de esta expansión industrial dependía de que el Estado recibiera un suministro constante de cereales del campo para alimentar las ciudades.

China, a pesar de su extensión territorial, no es un país con una agricultura rica si lo comparamos con EE.UU. o Europa, debido a su accidentada orografía y a su clima. Los agricultores, auténticos protagonistas de la revolución, y que ascendían al 80 % de la población, solamente podían aprovechar una décima parte de la superficie. De hecho, la cantidad de tierra cultivable por habitante está entre las más bajas del mundo.

Mao fortaleció su posición dentro del partido. Purgó a los principales defensores de la reforma económica: el presidente Liu Shaoqi y el secretario general del partido, Deng Xiaoping. Pero en el año 1968, Mao, desbordado por los sectores más radicales, se vio obligado a detener el proceso y a disolver las unidades de guardias rojos. Al final de su vida, el propio Mao era consciente de no haber conseguido sus objetivos. Sus partidarios, tras su muerte, quedaron aislados en un grupo extremista dirigido por su tercera mujer, Jiang Qing, que fue bautizado como *la Banda de los Cuatro*.

Sobre esta dura realidad, telón de fondo de su agitada historia social, operó la política colectivizadora del campo chino que impulsaron los comunistas en 1949. La colectivización no fue tan coactiva y brutal como la llevada a cabo por Stalin en la URSS, pero se fijaron cuotas de entrega obligatorias para extraer las cosechas de los campesinos; y los precios de los cereales, regulados por la Administración central, se mantuvieron bajos en relación con todo lo que los agricultores tenían que comprar en el sector urbano, desde tractores a fertilizantes químicos.

Durante más de un cuarto de siglo la agricultura china estuvo colectivizada siguiendo una estructura de tres niveles. La base era el equipo de producción, que correspondía a una aldea de treinta o cuarenta familias. Cada equipo formaba parte de una brigada de producción, y cada brigada de una comuna popular. La comuna era al mismo tiempo una agrupación agrícola, de defensa, social y de gobierno local que comprendía granjas e industrias pequeñas, como el hierro, los fertilizantes y la producción de alimentos.

Las reformas impulsadas por la política de las Cuatro Modernizaciones, lanzada por Deng Xiaoping, supusieron el fin de las comunas y acabaron con la colectivización de la tierra. Para ello, el Estado comenzó por aumentar sustancialmente el precio de una amplia gama de productos agrícolas. Fue el mayor aumento de precios registrado desde 1949, pero, al mismo tiempo, la organización de la agricultura se transformó, ya que en los seis años comprendidos entre 1979 y 1984 el conocido sistema de los tres niveles se suprimió: decenas de miles de comunas, millones de brigadas y de equipos de producción quedaron disueltos. La descolectivización fue paulatina pero completa; y al terminar, casi todos los campesinos chinos se habían pasado a la agricultura familiar, adoptando el llamado «sistema de responsabilidad».

De acuerdo con este sistema, las parcelas de tierra de los equipos de producción se cedían por contrato (es decir, se alquilaban) a familias individuales, grupos de trabajo o familias asociadas. El tipo de contrato variaba de una familia a otra. Podía tratarse de un simple acuerdo, en el cual la familia de agricultores pagaba al Gobierno una suma determinada para la inversión colectiva y la asistencia social, vendía al Estado una cantidad de cereal fijada, pagaba los impuestos y se quedaba para sí todo lo que ganaba después de estas deducciones.

Al principio se suponía que los contratos iban a ser temporales, así que el plazo se fijó en tres años, luego en quince (o hasta un máximo de cincuenta para la horticultura), previendo además que, si el agricultor moría antes de que el plazo terminara, podía legar el contrato a sus descendientes. Con esta fórmula, el derecho del campesino a su tierra se acercaba cada vez más a la pertenencia o propiedad de los medios de producción. La tierra seguía siendo propiedad del Estado, pero a efectos prácticos la posesión del campesino acababa por asimilarse a la propiedad.

Muy pronto, algunos campesinos comenzaron a alquilar más tierra de la que podían cultivar y o bien contrataban mano de obra para que les ayudara a trabajarla o la subarrendaban a otros, quedando libres para dedicarse a asuntos más provechosos. Esto equivalía a la transferencia de contratos, y, aunque al principio era una práctica alegal pero consentida, pronto terminó por convertirse en una actividad legal. La contratación de mano de obra también estaba teóricamente restringida a siete personas por explotación, pero las autoridades hacían la vista gorda en cultivos que llegaban a emplear por lo menos cien trabajadores por parcela.

En el terreno industrial se actuó siguiendo la misma política. Como ya hemos dicho, una de las causas del desequilibrio en la economía planificada era el predominio de la industria pesada sobre la agricultura y la industria ligera. Los nuevos dirigentes de China comenzaron a corregir este desequilibrio cuando, bajo la consigna del «ajuste», cambiaron las prioridades de inversión en 1978 dando un impulso a la industria ligera, que tenía la ventaja adicional de ser un sector con mucho empleo que ofrecía trabajo a los parados, que ya empezaban a aparecer con la disolución de las comunas.

Este cambio en la dirección fue acompañado de reformas en la gestión de la industria, concediendo más autonomía a empresas o fábricas privadas. Uno de los derechos concedidos a las empresas, en los lugares donde se puso a prueba en primer lugar la reforma, fue conservar parte de sus beneficios y dedicarlos a ampliar la producción y a pagar bonos a los obreros. Otra posibilidad era producir, una vez satisfecho el plan estatal, bienes sobrantes y venderlos en el mercado, o permitir que las empresas se ocuparan del comercio de exportación y conservaran parte de sus ingresos de divisas para importar tecnología y materiales nuevos. Todo esto fue acompañado de la autorización a los directivos de las fábricas para despedir a sus obreros.

La conclusión lógica de todas estas reformas era que, si las empresas estatales ineficaces no superaban sus déficits, irían a la quiebra y sus empleados se quedarían en el paro; por eso, en la primavera de 1986 el Gobierno reformista, consecuente con los objetivos que perseguía, redactó la primera ley china sobre bancarrotas. Antes de las reformas, todo trabajador disfrutaba de un empleo de por vida y disponía de un sueldo fijo; pero el día 1 de octubre de 1986 entraron en vigor nuevos reglamentos de empleo con el fin de introducir contratos laborales en todo el país y de permitir que las empresas despidieran a los obreros que no fueran suficientemente productivos, con lo que, de hecho, se sometía el trabajo a las fuerzas del mercado.

Otra de las estrategias que el Gobierno adoptó fue su política de puertas abiertas, que permitía la creación de Zonas Económicas Especiales (ZEE). En estas «islas de rendimiento» las inversiones extranjeras podían florecer sin dificultades. Dentro de la tendencia a la deslocalización del capital, seguida por las grandes empresas en los últimos años a la búsqueda de mano de obra barata, la apertura de estas Zonas suponía una oportunidad de oro al poder ubicar parte de sus procesos de producción en polígonos industriales bien situados, con concesiones aduaneras y fiscales ventajosas y con salarios de explotación.

¿Qué efecto tuvieron estas políticas que respondían al concepto de socialismo de mercado? Los resultados fueron tan espectaculares que se divulgaron en todo el mundo. La producción de cereales aumentó de un modo impresionante, y las cosechas de 1982 y 1983 fueron muy abundantes. En 1984 se recolectó la cifra sin precedentes de 407 millones de toneladas. Sin embargo, en 1987 las reformas se ahogaban en una importante crisis de triple naturaleza: un consumo agregado superior al crecimiento de la economía con una fuerte inflación; una «crisis de tijeras» por la falta de productos industriales producidos por el sector público para intercambiar con los campesinos del nuevo mercado agrícola; y una crisis de seguridad alimenticia de productos básicos como el trigo y el arroz, a pesar de la excelente cosecha de ese año. El Gobierno no podía quejarse si los campesinos se dedicaban a cultivos de venta inmediata más rentables, a la cría de animales y a la industria rural.

Al mismo tiempo, la inflación, que llegó a alcanzar un 35 %, se disparaba, obligando a un ajuste de los precios que reflejara la demanda teniendo en cuenta la escasez de los bienes. Muy pronto, la crisis econó-

mica se convirtió en crisis política. La producción de cereal siempre había tenido un gran valor simbólico para el Partido Comunista Chino, y la autosuficiencia en el suministro de trigo y arroz operaba como un fetiche que se remontaba, más allá de Mao, hasta la época imperial. Así que en aquel momento los dirigentes se sintieron repentinamente consternados, y algunos como Chen Yun, partidario de la planificación central, comenzaron a denunciar que los experimentos «capitalistas» de Deng Xiaoping fallaban en algo. Tras año y medio de duras luchas fraccionales internas en el PCCh, el secretario general reformista Hu Yaobang fue destituido.

Pero en el XIII Congreso se reafirmó la adhesión a las reformas del socialismo de mercado bajo la dirección del nuevo secretario general, Zhao Ziyang, también del sector reformista, y en 1988 China terminó por solicitar la adhesión a la Organización Mundial del Comercio. No obstante, la crisis política y económica siguió imparable hasta desembocar en las protestas y manifestaciones de la plaza de Tienanmen⁴¹ en junio de 1989, que arrastraron a la caída de Zhao Ziyang.

La masacre de manifestantes en Tienanmen supuso un impás en las reformas del «socialismo de mercado». Sin embargo, la fracción conservadora del partido no se atrevió a retornar a una economía planificada, por lo que se limitaron a reforzar la dictadura del PCCh y a continuar con la misma política económica. Mientras tanto se producía la caída del Muro de Berlín y el colapso final de la URSS en 1991.

En enero de 1992, tras recuperar una cierta estabilidad, un Deng Xiaoping anciano y medio paralizado realizó una gira por la zona económica especial de Shenzhen, y la puso como ejemplo de las reformas económicas

41 Producto de toda una serie de protestas, fundamentalmente estudiantiles, que se habían venido produciendo en los días anteriores y en las que se criticaba a la burocracia del PCCh y se pedía una mayor democracia, en la mañana del 4 de junio, en la plaza de Tienanmen de Pekín, se encontraban más de 100 000 personas organizando una «sentada» cuando fueron cercadas por soldados del Ejército Popular. Carros blindados y transportes militares arremetieron contra la multitud. Los manifestantes se defendieron con piedras durante algún tiempo mientras entonaban la *Internacional*, aunque tras algunas horas fueron dispersados. El balance de la matanza es incierto: la prensa occidental habló de más de 3000 muertos, mientras que las autoridades chinas sólo reconocieron 300. La oleada represiva posterior afectó a miles de personas en todo el país.

lanzando la consigna de: *¡Enriqueceos!*, lo que suponía una afirmación de la política seguida hasta ese momento.

En 1993, un año después de la visita de Deng al sur del país, más de cuarenta economistas chinos publicaron el libro titulado *Economistas renombrados de China sobre la reforma*, en el que se recogían unas declaraciones del líder comunista que afirmaba: «La práctica de una economía planificada no equivale al socialismo, pues existen también planificaciones bajo el capitalismo, mientras que la práctica de una economía de mercado no es igual que el capitalismo, porque el socialismo también permite la existencia de mercados».

El camino adoptado no ofrecía alternativas. En el XIV Congreso del PCCh se aprueba un duro plan de ajuste diseñado con la ayuda del FMI y el Banco Mundial, y se generaliza la economía de mercado, mientras que la planificación pierde peso frente a la regulación de las autoridades provinciales que miman y protegen sus mercados ante la competencia de otras provincias y el exterior. Ya no se habla de un *socialismo de mercado*, sino de una *economía de mercado socialista*, y el cambio de adjetivos no hace sino señalar lo evidente: el cambio de naturaleza de clase del Estado.

China se convirtió en el segundo receptor de capital extranjero después de EE. UU.; unos años antes un inversor extranjero decía «China es la última frontera, un terreno cerrado hasta el momento a la expansión del capitalismo, ahora que ya ha conseguido sus objetivos dorados en África y Sudamérica» (cit. en Pan, 1988: 17). La última frontera se abría para los empresarios occidentales que se lanzaban con avidez sobre un mercado que suponía un 22 % de la población mundial.

En 1997 cuando se celebra el XV Congreso del PCCh, pocos meses después de la muerte de Deng Xiaoping, el sector estatal de la economía ha quedado ya reducido a menos del 35 % del sector industrial. Con este panorama, no es de extrañar que el XV Congreso intentara adaptar la ideología a los hechos. Wu Jinglian, consejero del primer ministro Zhu Rongji, propuso una nueva definición de *socialismo* en los estatutos del PCCh como «justicia social y economía de mercado», sin adjetivos molestos. En octubre de 1997 el PCCh decía adiós definitivamente a la clase obrera cuando anunció la reforma y privatización de las empresas del sector público, con el despido de 200 millones de trabajadores en 5 años. La restauración capitalista era ya un hecho.

Los costos no fueron pequeños. El desequilibrio regional era enorme, creció la desigualdad social (en la actualidad ha pasado de un índice Gini⁴² 0,2 a un 0,46), en el campo, la privatización de la agricultura supuso el paro de 250 millones de campesinos y la emigración de otros 100 millones a las ciudades, los llamados «habitantes rurales separados de la tierra», y en las ciudades aparecieron 117 millones de nuevos pobres, el 80 % en las regiones del centro y el oeste. Se hundieron progresivamente los sistemas sanitario y educativo, que terminaron siendo privatizados.

Todo este proceso se desarrolló en medio de una tremenda corrupción, de la que se beneficiaron muchos de los cuadros del Partido Comunista, que iniciaron un proceso de transformación en una nueva clase social burguesa. El número de las empresas estatales envueltas en la especulación era de vértigo. De acuerdo con *China Daily*, 250 000 de las 360 000 nuevas compañías organizadas bajo las reformas a mediados de 1987 estaban involucradas en la venta y reventa de mercancías y materias primas, beneficiándose de las disparidades entre los precios fijados por el Estado y los precios de mercado.

Los empresarios chinos más prósperos saltaron a las páginas de los periódicos, glorificados como los nuevos héroes, pues no hacían sino seguir la consigna del partido: *Hacerse rico de pronto es digno de elogio*. La glorificación del guardia rojo fue sustituida en la пропаган oficial por la del *wanyuanhu*, nuevo término con la misma connotación en China que *millonario* en nuestra sociedad, y uno de los más significados fue el hijo menor de Deng Xiaoping.

Había una diferencia cualitativa con la corrupción que pudiera existir en el pasado, porque ahora el principal propósito era simplemente hacer fortuna. Hasta entonces las riquezas de las que pudiera disfrutar esa burocracia debían ser consumidas porque no podían ser acumuladas, ya que no existía el derecho a la propiedad privada; ni tampoco podía transmitirlas a sus hijos, porque no había leyes de herencia. Con las «reformas»

42 El coeficiente de Gini es el indicador más utilizado para medir la desigualdad del ingreso en una sociedad, especialmente a través del ingreso per cápita familiar. Varía entre 0 —situación ideal en la que todos los individuos o familias de una comunidad tienen el mismo ingreso— y 1, valor al que tiende cuando los ingresos se concentran en unos pocos hogares o individuos. Se puede hablar de situaciones de desigualdad a partir de 0,40 y hasta 0,60. Por encima de 0,60 el índice expresa una distribución gravemente desigual.

—y con el derecho a la propiedad privada y a la herencia, que recibieron rango constitucional en 1982—, la burocracia podía transformar sus «afanes» en propiedad. Ésta es la función económica y social de la corrupción, alumbrar el nacimiento de una clase burguesa en China.

En una reciente biografía de Mao, escrita por Philip Short (2003: 626), se nos dice que en cierto aspecto, los vaticinios del dirigente chino eran prodigiosamente certeros: «Mao había estado en lo cierto acerca de Deng Xiaoping: por improbable que pareciese en aquel momento, era realmente “un seguidor del camino capitalista”, y en cuanto alcanzó una posición que le permitió hacerlo realidad, comenzó a dismantelar el sistema socialista que Mao había edificado y a instaurar en su lugar una dictadura de la burguesía. Existió realmente una clase burguesa dentro del Partido Comunista, y el país ciertamente “cambió de color político”».

Todo este proceso fue posible, entre otros factores, gracias a la cobertura teórica de socialismo de mercado con la que se presentaron las reformas inicialmente. En particular, la economía dual del plan y del mercado que emergió después de las reformas expandió, en gran medida, las oportunidades para la usura y la especulación, y se creó una suerte de híbrido, una economía de dos velocidades en la que aquellos con conexiones oficiales podían beneficiarse de la disparidad de los precios del Estado con los de los «mercados libres», de la información interna y del acceso a las mercancías.

El camino seguido por China en estas últimas décadas no invalida totalmente los planteamientos de los que siguen defendiendo un socialismo de mercado, pero alerta a propósito de sus posibles derivas. Por otra parte, los defensores de una economía de planificación centralizada no pueden soslayar los problemas que ha revelado su aplicación y que han quedado suficientemente demostrados en las diferentes experiencias efectuadas y, sobre todo, los que podría plantear en el presente, bajo el marco de una economía globalizada. En lo que todos los marxistas están de acuerdo es en denunciar la falacia neoliberal sobre las virtudes de la libre acción del mercado.

¿Dónde radica el valor?

Es un necio el que confunde valor y precio. Este dicho castellano, aunque responde a presupuestos muy distintos a los que nosotros vamos a

barajar, nos sirve perfectamente para introducirnos en el tema sobre qué determina el valor de las cosas.

En principio, las cosas producidas por el ser humano tienen siempre un valor de uso, su principal virtualidad reside en satisfacer alguna de sus necesidades; este valor de uso se extiende a cosas no producidas por él pero tan esenciales como el agua o el aire. Cuando todas las cosas, las producidas o no, se introducen en el mercado y se convierten en mercancías, adquieren otro valor, el llamado valor de cambio, que, como ya hemos dicho, no debemos confundir con el precio. Así pues, cuando intentemos descubrir dónde radica el valor de una cosa deberemos ir más allá del precio para encontrarnos con algo que, venimos insistiendo, está en la base de toda producción: el trabajo.

Tal vez uno de los principios más conocidos de Adam Smith sea el relativo a la famosa ley de la oferta y la demanda. Al convertirse el mercado en el lugar de encuentro entre una y otra, los precios experimentan fluctuaciones en función de que la oferta del producto sea mayor o menor, y mayor o menor su demanda. Si la demanda es mucha y la oferta escasa, los precios subirán, ocurriendo lo contrario si la situación es a la inversa. Sin embargo, ésta es una de las partes más ambiguas de su trabajo, que enmascara la auténtica naturaleza del valor de cambio en las mercancías.

En principio, la experiencia de la vida parece confirmar las reflexiones de Smith. Cuando hay pocas mercancías sobre el mercado los precios suben. Pero simplemente con que nos paremos a pensar algo más veremos que, aunque la ley de la oferta y la demanda puede modificar los precios, en absoluto los determina. Las variaciones de los precios en el mercado, bajo esta ley, no sobrepasan unos determinados límites. De tomarla como un referente absoluto, nos encontraríamos que ante demandas similares el precio de distintos productos debería tender a ser el mismo, lo que evidentemente no ocurre, ya que esta ley no termina de explicar las proporciones en las cuales las mercancías se cambian en el mercado, una por otra o por dinero. Deberemos, pues, seguir indagando si queremos descubrir dónde radica el valor de cambio de los diferentes productos.

Se admitió en primer lugar que el valor de las mercancías era proporcional a las necesidades que estaban destinadas a satisfacer, pero las necesidades pueden ser muy distintas según los sujetos y las circunstancias. Así, ya Aristóteles se lanzó por el camino de una teoría psicológica del valor,

que muchos siglos después reactivaron economistas modernos de la escuela marginalista. Satisfacer para algunos la necesidad de tener un diamante puede resultar mucho más cara que para otros la de disponer de agua, o viceversa, según los casos. Este camino explicativo conduce a un callejón sin salida, en el que resulta imposible determinar la necesidad como un parámetro objetivo para establecer el valor de algo, lo que lo invalida para comprender el funcionamiento general del valor en el mercado.

La idea de que el trabajo humano podría ser el elemento determinante del valor se desarrolló lentamente hasta llegar a David Ricardo (1772-1823), que demostró que el valor de una mercancía depende de la cantidad relativa de trabajo necesario para su producción, y no de la retribución que se paga por él. Ricardo consideró el salario y la ganancia como dos partes del valor creado por el trabajo y llegó a la conclusión de que la disminución del salario lleva a la ganancia, y su elevación reduce esta última. Constituyó así, de una manera precisa, la teoría del valor-trabajo y descubrió, en esencia, la oposición de intereses entre el trabajador y el empresario.

Karl Marx perfeccionará la teoría del valor-trabajo, que podemos sintetizar del siguiente modo. Si dejamos de lado las propiedades concretas de las mercancías como valores de uso, resulta que todas ellas tienen en común ser simples condensaciones de trabajo humano abstracto, es decir, de gasto de energías cerebrales, nerviosas y musculares, acumuladas para poder producir ese objeto. El trabajo abstracto es el que forma el valor de las mercancías. Por medio de las cosas-mercancías, el valor expresa las relaciones de producción entre los humanos. La fuerza de trabajo de toda la sociedad es la creadora de valor, que se mide en el tiempo «socialmente necesario» para la producción de un artículo determinado. Téngase presente que no se trata del tiempo concreto de elaboración de un producto, sino de todo el tiempo de trabajo «condensado» que ha sido necesario desde la extracción de la materia prima hasta su puesta en el mercado. Por eso se habla del *trabajo socialmente necesario*.

Marx en su estudio sobre el valor y la circulación de las mercancías desveló así mismo el carácter de «fetiche» que éstas llegan a adquirir. La realidad del valor queda oculta a los ojos de los propietarios de mercancías, que se niegan a ver en ese valor el producto de la fuerza de trabajo y lo atribuyen a los propios objetos. En ese sentido las características del sistema

de mercado afectan a las percepciones que los individuos tienen de él. Se habla del mal comportamiento de los precios, como si éstos tuvieran vida propia, o se nos aconseja que pongamos a trabajar a nuestro dinero, esto es, que produzca un interés: estas expresiones son algo más que metáforas.

Darse cuenta de que la vida está dominada por las fuerzas impersonales del mercado no impide que siga sucediendo, de igual forma que la comprensión por parte del esclavo de que es propiedad de alguna otra persona no impide que siga siendo un esclavo. La única forma de abolir la dominación, sea personal o impersonal, consiste en destruir las relaciones sociales que la producen y en construir una sociedad que no las requiera.

El valor de cambio encubre una relación social propia, y consta de distintas partes en función del modo de producción dominante; así, bajo el capitalismo, el valor de la mercancía se descompone en las tres partes siguientes: capital constante, capital variable y plusvalía, en las cuales se refleja el carácter de las relaciones capitalistas de producción. Por *capital constante* los marxistas entenderán la parte de capital que se gasta en medios de producción y no cambia su valor en el proceso de producción. El *capital variable* es la parte de capital que se gasta en la compra de fuerza de trabajo y cambia su magnitud en el proceso de producción.

Los estudios que Marx realizó sobre el valor-trabajo le condujeron a la elaboración de su teoría de la *plusvalía*, a la que Lenin denominó «la piedra angular de todo su pensamiento». Esta teoría pretende ser la explicación científica del fenómeno de la explotación.

Plusvalía es un término que nos resulta familiar por el uso que ha hecho de él la economía política en el campo de la fiscalidad (impuestos), gravando bajo ese concepto las ganancias que se generan en la transmisión de bienes. Adam Smith (1723-790) y David Ricardo (1772-1823) designaban con el nombre de *plusvalía* el incremento de capital obtenido en forma de beneficios de renta de bienes raíces o de intereses. Marx convirtió la plusvalía en una categoría mucho más general y explicó su mecanismo.

La producción capitalista es la forma más generalizada de producción de mercancía, ya que los productos se elaboran para ser vendidos como valores que se miden y realizan en forma de precio. El producto pertenece al capitalista, quien obtiene plusvalía de la diferencia entre el valor del producto y el valor del capital implicado en el proceso de producción. Para

Marx, la plusvalía no puede provenir del comercio en sí, ya que la circulación e intercambio de mercancías no crea ningún valor nuevo. Capital comercial y capital usurario no son más que formas derivadas del capital productivo. Así pues, la fuente de la plusvalía habrá que buscarla en una mercancía completamente excepcional y cuyo consumo cree valor añadido.

Bajo el capitalismo, los capitalistas adquieren materias primas, medios de producción y fuerza de trabajo. El precio de éstos está determinado, en general, por su valor. La fuerza de trabajo actúa sobre las materias primas a través de los medios de producción y produce mercancías que venden los capitalistas. ¿Pero cómo obtienen los capitalistas una ganancia en este proceso? ¿Por qué pueden vender los productos por una cantidad mayor que la que tuvieron que pagar para comprar las máquinas y los materiales y para contratar a los trabajadores? ¿Cómo logran los capitalistas su beneficio?

La respuesta es que una de las mercancías que compran tiene una propiedad especial. Esa mercancía es la fuerza de trabajo y la propiedad, que no tiene ninguna otra mercancía, es su capacidad de crear valor. El valor que crea está incorporado en las mercancías producidas por los trabajadores.

El hecho de que el capitalista reciba más por sus productos que lo que ha de pagar por su producción depende evidentemente de si el valor creado por los trabajadores que emplea es superior al de su fuerza de trabajo. Como los trabajadores son capaces de producir más valor que el de su fuerza de trabajo, el capitalista sin dar a cambio su equivalente se apodera de él. Aparentemente no existe intercambio injusto, ya que el obrero consiente en trabajar por un salario; sin embargo, el capitalista consigue apropiarse de los resultados de un trabajo que no paga en su totalidad, de ese diferencial nace la plusvalía y ahí está el origen del beneficio.

En el libro I de *El capital* la explicación del mecanismo de la plusvalía ocupa varias páginas, y Marx lo ejemplifica numéricamente de un modo detallado para demostrar que la plusvalía debe entenderse como trabajo excedente, como trabajo no pagado. Ese trabajo no pagado se transforma en capital susceptible de ser acumulado para terminar generando más capital:

Si el valor de sus medios de existencia se expresa por término medio en seis horas de trabajo, el obrero debe trabajar por término medio seis horas diarias para producirlos; cuando no trabajase para el capitalista, sino solamente para sí mismo, tendría que seguir trabajando, por término medio, suponiendo

que todas las demás circunstancias permaneciesen iguales, la misma parte alícuota del día para ganarse la vida. Pero, como en la parte del día en la que produce un valor cotidiano de su fuerza de trabajo, por ejemplo, 3 chelines, no produce más que el equivalente de un valor ya pagado por el capitalista (salario), limitándose a compensar un valor con otro, esta producción de valor no es, de hecho, más que una simple reproducción [...].

El segundo período de actividad obrera que rebasa los límites del trabajo necesario supone, evidentemente, para el obrero un gasto de fuerza de trabajo, pero no crea valor alguno para él. Crea una plusvalía [...] (*OME*, vol. 40: 235-236).

Marx considerará que ahí reside «el gran secreto de la sociedad moderna». Producción de plusvalía y alienación de la fuerza de trabajo están, pues, históricamente unidas. Este modo de producción, el capitalismo, supone una relación social en la que el trabajador es libre para ofrecer su fuerza de trabajo en el mercado, y está privado de todo medio de producción que pueda utilizar en beneficio propio.

Los obreros son así explotados por su posición de clase, que les obliga a integrarse en el proceso de producción capitalista en que tiene lugar realmente la explotación. Aunque cada contrato individual de trabajo asalariado no se impone a ninguna de las partes, los obreros no son libres para dejar de vender su fuerza de trabajo, ya que no poseen otro medio de vida. Esta libertad laboral y vital, aunque real en el nivel del contrato salarial, es falsa en su concreción, y Marx ya nos habló de la doble libertad del obrero: la libertad para vender su fuerza de trabajo o la libertad para morir de hambre.

El incremento de la plusvalía es posible por dos métodos: la prolongación de la jornada de trabajo (plusvalía absoluta) o bien la reducción del tiempo de trabajo necesario (plusvalía relativa). La primera fue característica en las fases iniciales del desarrollo capitalista, sigue vigente en la producción industrial del Tercer Mundo y en forma de «horas extras» en muchas empresas del mundo desarrollado. La segunda se puede resumir en una expresión que nos resulta tremendamente familiar: aumento de la productividad. Por ambos procedimientos el capital persigue los mismos fines: incrementar los beneficios y consolidarse frente a la competencia.

En el proceso de realización y distribución la plusvalía se divide en ganancia obtenida por los empresarios industriales y comerciales, interés, que perciben los banqueros, y renta, que se embolsan los terratenientes.

¿Existe la explotación?

Cuando normalmente se habla de *explotación* se suele asociar el uso de este término a condiciones penosas de trabajo que nos remiten a los orígenes de la revolución industrial: extenuantes jornadas laborales de más de 14 horas, salarios de miseria, utilización de mano de obra infantil, entre otras. También, desde la óptica de las condiciones laborales imperantes actualmente en el Occidente europeo, se piensa en términos de explotación cuando se hace referencia a la situación de los trabajadores en muchos países del llamado Tercer Mundo, pero en general no se piensa en que el trabajador asalariado, en nuestro entorno próximo, esté explotado, produciéndose así una confusión entre las mejoras laborales, conseguidas por medio de la lucha de la clase obrera en las últimas décadas, y un término económico incuestionable para el marxista, que caracteriza el modo de producción capitalista.

En el marco del capitalismo, la idea de explotación tiene que ver con la remuneración de las contribuciones a la formación del beneficio. Denunciar la explotación implica, por tanto, señalar que ciertas contribuciones no han sido remuneradas en conformidad con su aportación, pero esta operación, siempre es discutible, ya que supone un complejo cálculo en el tiempo y en el espacio. Por eso podemos decir que una de las características del capitalismo con respecto a otros modos de producción (como la esclavitud o la servidumbre) es que en su seno la explotación no reviste necesariamente una forma patente o visible.

Bajo el feudalismo, la existencia de la explotación parece evidente y hoy es generalmente admitida. Los señores obtenían el beneficio gracias al tiempo que los siervos empleaban en trabajar en sus tierras. Bajo la esclavitud, la explotación aún era más patente, aunque el trabajo necesario y el trabajo excedente no estaban separados como en el feudalismo. Ello da lugar a la ilusión de que todo el trabajo de los esclavos era trabajo excedente; sin embargo, los esclavos debían mantenerse con vida si tenían que continuar trabajando. Por eso sus propietarios se veían obligados a proporcionarles los medios de subsistencia necesarios para su propia reproducción. Así, pues, una parte del trabajo de los esclavos era trabajo necesario para producir los alimentos, ropa y viviendas que consumían.

En este sentido, podemos decir que la existencia de explotación supone siempre alguna forma de coerción. Pero mientras que en las socie-

dades precapitalistas la explotación solía ser directa, como acabamos de ver, el capitalismo se vale de una serie de subterfugios para disimularla. Por un lado, se niega jurídicamente, habida cuenta de que los actores que convergen en la producción establecen relaciones contractuales libres. Por otro, se sirve de actores que actúan a distancia, que pueden desconocerse mutuamente y que tienen intenciones diferentes. Quien ejerce una coerción directa (el cuadro o el gerente) no coincide necesariamente con quien más se beneficia de ella (por ejemplo, el accionista). Denunciar una situación de explotación consiste habitualmente en enfrentarse a largos encadenamientos, repletos de mediaciones difíciles de ligar entre sí. No obstante, eso no quiere decir que la explotación no se produzca a través de la plusvalía; de ahí que tanto este concepto como la teoría del valor-trabajo en la que se apoya hayan sido de los más cuestionados desde la óptica liberal.

Las objeciones y cuestionamientos a la teoría del valor-trabajo se pueden resumir, independientemente de quiénes y cuándo los han formulado, en cuatro grandes argumentaciones. Al afirmar que todas las mercancías tienen una cualidad común, la de ser el producto del trabajo humano, los críticos achacan a Marx haber excluido todas aquellas que no son producto de ese trabajo, que son «dones de la naturaleza», como las suelen denominar (la tierra, los minerales y pozos de petróleo, los parajes particulares, etc.). Por eso, al considerar el trabajo como la única fuente del valor, el valor no existiría allí donde no hubiera trabajo. De hecho, los tales «dones de la naturaleza» sólo adquieren valor en la medida en que son mediados por el trabajo humano real (tierras irrigadas y recuperadas, pantanos desecados...). Si alguna vez tienen un precio, este precio procede del establecimiento de una apropiación o una explotación en la que interviene el trabajo. Por ejemplo, los minerales sólo carecen de valor en la medida en que permanecen bajo tierra. Pero el trabajo de su extracción crea mucho y buen valor.

La segunda objeción se apoya en que con su teoría del valor-trabajo, al afirmar que todas las mercancías tienen una sola cualidad común, la de ser el producto del trabajo humano, Marx no contempla —dicen los economistas neoclásicos— toda una serie de cualidades comunes a todas las mercancías: la de ser productos de la naturaleza, la de ser escasas, la de estar sometidas a la ley de la oferta y la demanda.

Frente a esto hay que aclarar que Marx no afirma en ninguna parte que la única cualidad común de las mercancías sea la de ser producto del trabajo humano. Subraya que todas las mercancías tienen en común un valor de uso y un valor de cambio. Pero, mientras que el valor de uso —nexo particular entre el objeto y el individuo— es un nexo subjetivo, el valor de cambio debe medirse por una cualidad común a todos los productores que aparecen en el mercado, una cualidad social que permita unir lazos entre todos esos productores. La escasez de las mercancías constituye una condición previa a su producción; pero no es conmensurable de manera precisa en dos mercancías. Todo lo más, se la puede deducir del reparto del tiempo de trabajo global, disponible en la sociedad, entre esas dos ramas de producción social. Y este rodeo nos lleva, por tanto, a la cualidad de las mercancías de ser cristalización de trabajo humano general y abstracto, es decir, nos lleva a la ley del valor-trabajo.

Otro argumento muy común es señalar que, si el trabajo fuera la única fuente del valor, trabajos iguales producirían valores iguales. Ahora bien, la experiencia demuestra lo contrario. Los que formulan este tipo de críticas confunden precios y valores; los precios de mercado oscilan alrededor del valor, pero no son idénticos a éste. Y confunden, además, trabajo individual y trabajo socialmente necesario. No es el gasto individual de trabajo lo que crea el valor, sino solamente el gasto de trabajo reconocido como socialmente necesario por el mercado.

La cuarta objeción más común es que, si el trabajo fuera la única fuente del valor, el valor de una mercancía debería permanecer idéntico, puesto que el trabajo que ha incorporado está dado de una vez por todas. Ahora bien, el valor de las mercancías cambia con el tiempo. Puede descender (especialmente en caso de crisis); puede aumentar (especialmente para las obras de arte). Una vez más, los críticos confunden aquí valor y precio. Los precios de las mercancías pueden caer bruscamente en caso de crisis. Esto no significa en absoluto que alguna otra razón misteriosa determine su valor. Significa, simplemente, que el mercado ha demostrado a posteriori que una buena parte del trabajo consumido en la producción de esas mercancías ha sido despilfarrado desde el punto de vista social, no constituye trabajo socialmente necesario, y no recibe, pues, ningún equivalente de la sociedad en el acto de cambio.

Como vemos, en su lucha por desvirtuar la teoría del valor-trabajo, el pensamiento liberal ha utilizado todo tipo de argumentos, buena parte de los cuales los ha obtenido de las ideas puestas en circulación por la escuela marginalista. Los marginalistas dicen que desde la teoría marxista no se puede explicar el valor ni el precio que alcanzan en el mercado algunas obras de arte, puesto que el valor tendría que guardar relación con las horas de trabajo invertidas en su producción, para establecer su precio en función de ellas. De nuevo nos encontramos con una manifiesta incompreensión de la teoría del valor en general. Si bien es cierto que el régimen de monopolio y la especulación que caracteriza la producción y comercialización de las obras de arte hace que algunas de éstas alcancen precios exorbitantes, no lo es menos que la teoría se verifica como correcta en la mayor parte de la inmensa masa de bienes producidos, siendo esto la regla y no la excepción.

Los marginalistas se empeñan en mostrarnos los procesos de intercambio, no como procesos sociales sino como un proceso individual de consumo que considera el valor de cambio como un nexo subjetivo entre el individuo y la cosa. La mejor crítica a esta escuela es comprobar como los empresarios capitalistas continúan calculando sus precios de coste sobre el trabajo, ya que todos los elementos de los costos de producción (capital constante + capital variable) de una mercancía tienden a reducirse a éste.

Los ataques contra la teoría del valor-trabajo se complementan con los argumentos en contra de la plusvalía marxista. La negativa ideológica a aceptar que el beneficio tiene su origen en la plusvalía ha llevado al pensamiento liberal a las más variadas interpretaciones sobre cuál puede ser su naturaleza o procedencia.

Las más antiguas consideran que la plusvalía la produce directamente el capital. Sería como la recompensa cobrada por el «desgaste» que conoce el capital cuando se utiliza. Esta teoría conocida como de «la abstinencia», fue formulada primero por Nassau W. Senior, que sostenía que todo capital procede de una suma de dinero que se hubiera podido consumir. Por tanto, el capitalista sacrifica un consumo inmediato para ahorrar el dinero, permitiendo de esta forma su utilización para comprar instrumentos de trabajo que no sirven directamente a su consumo. Este sacrificio, este ahorro deben ser recompensados, y la recompensa es el interés

(la plusvalía), al que deberíamos sumar también en concepto de ganancia el «salario» del empresario por el trabajo de dirección, sin el cual ninguna producción es posible. En la suma de ambos conceptos estaría el origen del beneficio.

Los partidarios de la teoría de la abstinencia recurren a una época mítica, que se pierde en las brumas del pasado, durante la cual se habría constituido el primer «stock de capital»: en tanto que unos habrían dilapidado sus ingresos, otros habrían «ahorrado» una parte de ellos. Tal sería el origen de esa acumulación primitiva. Pero lo que el estudio de los orígenes del capital demuestra es que dicha época nunca existió; por el contrario, lo que podemos saber a través de la historia o de ejemplos más recientes, como el de la transición al capitalismo en la antigua URSS, es que en los orígenes del sobreproducto social no se encuentra una minoría de gente «ahorrativa», sino una minoría de usurpadores que arrebatan, de grado o por fuerza, a los productores una parte de sus excedentes. Sí que hay «abstinencia», pero «abstinencia forzosa» de los productores y no de los «empresarios».

El argumento de la abstinencia o su variante sobre la recompensa que debe recibir el empresario por arriesgar su capital carecen de rigor. El capital sólo es productivo para el que lo posee si se invierte. En realidad, el capital fijo no «crea» ningún ingreso, como tampoco lo crea la tierra. Todo el interés que pueda producir el capital procederá en última instancia del trabajo productivo. Una máquina sobre la cual no se aplique directa o indirectamente la fuerza de trabajo vivo no produce ningún valor. Por eso, sólo hay «sacrificio», pérdida, «abstinencia», para el empresario en la medida en que el equipo no se utiliza o que el capital no se invierte.

En el caso de la mayor parte de los teóricos contemporáneos, el tema sobre el beneficio o la ganancia resulta irrelevante desde esta perspectiva, ya que se contentan con explicar el funcionamiento del sistema en su estado actual; por eso consideran los beneficios como una «diferencial», una «separación entre los costos de producción y los precios de venta», sin preguntarse por los orígenes primeros de este «diferencial».

Para la socialdemocracia, el tema de la explotación está también superado en las sociedades avanzadas, ya que ésta no se produce si el trabajo es remunerado con un salario justo. En tal sentido, la ilusión de que los salarios representan todo el valor producido por el trabajador está muy exten-

dida. Uno de los puntos centrales del reformismo es la idea de que el «salario justo» es posible en el capitalismo: «una jornada laboral justa por un salario justo». Pero el salario no es el valor o precio del trabajo, sino el precio que se paga al obrero a cambio de su fuerza de trabajo manual o intelectual, puesta a disposición del propietario del capital y utilizada por éste dentro de los límites de la jornada laboral. Por eso, contrariamente a las apariencias y a la opinión común, el salario no será la remuneración del trabajo. La verdadera relación será la existente entre el salario y las mercancías consumidas por el obrero.

No obstante, Marx reconoció que el valor del salario no es absoluto. El precio de la fuerza de trabajo varía según el tipo de civilización y el nivel de desarrollo, entre otros factores. De este modo, introduce la noción de *salario histórico*. Por otro lado, el salario está condicionado por las fluctuaciones del mercado. Una rama en desarrollo puede aumentar los salarios durante cierto período a fin de obtener mano de obra en detrimento de sus competidoras. La rareza en el mercado de trabajo también puede ejercer presión sobre los salarios. Por último, la lucha de los trabajadores puede provocar un aumento de los salarios. Pero su naturaleza permanece invariable en el marco de una estructura económica capitalista.

Los economistas modernos no marxistas insisten en ciertas características comunes a las sociedades industriales. Una serie de realizaciones como seguridad social, asignaciones familiares, pensiones, subsidios de paro, constituyen un verdadero «salario invisible», denominado también «salario social» o «salario diferido» en el caso de las pensiones. Acerca del origen del salario social y las diversas primas han surgido numerosas controversias. Los marxistas alegan que no pueden tener otra fuente que el valor creado por la fuerza de trabajo. En todo caso, se trataría de una redistribución que supera los planteamientos de mera subsistencia en los que Marx, apoyándose en la realidad de su tiempo, cifró el precio de dicha fuerza.

Una de las aportaciones críticas más interesantes a la vieja teoría de la explotación basada en la plusvalía proviene del campo del marxismo analítico. John Roemer ([1982] 1989) nos dice que la explotación basada en el plustrabajo se presenta como un caso especial de una teoría más general que se expresa en el lenguaje de las relaciones de propiedad, y no en el de la teoría del trabajo como sustancia del valor. La teoría del trabajo, como

sustancia del valor, no sólo es irrelevante para él, sino que también puede ser descartada, de forma productiva, en la teoría de la explotación, ya que para Roemer la explotación debe quedar definida en términos de desigual acceso a los medios de producción, y no en términos de transferencia de plusvalía.

Hay que añadir que este autor reconoce la posibilidad de una explotación capitalista limpia. La transferencia de plusvalía es legítima cuando no resulta corrompida por la distribución desigual o cuando ayuda a compensar tal desigualdad. Esto significa que injusticia no tiene por qué ser equivalente a explotación.

Los estudios sobre el valor-trabajo y la explotación han continuado en estos últimos años a través de diferentes tipos de análisis que han demostrado en lo esencial la validez de las tesis marxistas y el aumento de la explotación en términos relativos.

La verificación en economías reales de la convergencia entre valor-trabajo, precios de producción y precios de mercado ha sido demostrada recientemente por Shaikh (1995). Este economista comparó precios de mercado, valores-trabajo y precios de producción «patrones», correspondientes a los EE. UU. para los años 1947, 1958, 1963, 1972. En todos ellos, tanto los tiempos totales de trabajo como los precios de producción están muy próximos a los precios de mercado, con desviaciones porcentuales medias inferiores al 10 %. Por su parte, los valores-trabajo y los precios de producción están más cercanos entre sí que en relación con los precios de mercado, con una desviación media entre ambos inferior al 5 %. Lo que vendría confirmar que el valor-trabajo está en la base del costo de producción y, en menor medida, de los precios.

El cálculo de la tasa de plusvalía, que Marx definió como el cociente entre la masa de plusvalía (pv) y la magnitud del capital variable (v), es más difícil de calcular. El revolucionario alemán sólo utilizó cálculos imaginarios, ilustrativos de los diferentes pasos efectuados en el proceso de elaboración de su teoría, o se refirió a tasas redondas del 100 %, 200 %, etc., como datos extraídos de empresas reales, pero sin mayor elaboración o precisión. En cualquier caso, no calculó la tasa de plusvalor empírica de ningún país, industria o rama industrial concretos, aunque hoy hay estudios precisos referidos a casos concretos (Guerrero, 2004).

Para percibir las relaciones de explotación también resulta clarificador recurrir a la distribución de la renta entre el capital y el trabajo en las diferentes economías nacionales. Lo que se puede concluir de estudios comparativos en ese sentido es que en todos los países del mundo la proporción de las rentas totales que corresponden al trabajo asalariado y al capital se relacionan de modo inverso. Las del trabajo tienden a disminuir en mayor o menor cuantía, mientras que, invariablemente, aumentan las correspondientes a los beneficios del capital. La OCDE mostraba en un informe de 1996 que en la gran mayoría de los países las diferencias de renta personal han tendido a agrandarse de manera a veces espectacular en los últimos años.

En Francia, la parte de los salarios, que había aumentado en la década de 1970 hasta alcanzar el 71,8 % en 1981, desciende progresivamente a partir de 1982-1983 hasta alcanzar el 62,4 % en 1990 y el 60,3 % en 1995. Si entre 1970 y 1982 más del 5 % de la renta nacional había sido redistribuido del capital al trabajo, entre 1983 y 1995 el porcentaje alcanzó el 10 % de la renta nacional, pero esta vez en sentido inverso: del trabajo al capital. Para medir la amplitud de estas variaciones, Thomas Piketty (1997) destaca, con el fin de proporcionar un punto de comparación, que las medidas de redistribución fiscal adoptadas por el Gobierno socialista en Francia a su llegada al poder en 1981 —denunciadas por la derecha como un «aporreamiento fiscal»— supusieron una redistribución correspondiente al 0,3 % de la renta nacional de la época. Además, el reparto de la cotización social entre las empresas y los asalariados ha evolucionado en detrimento de estos últimos. Originariamente, los empresarios soportaban el 80 %; hoy soportan tan sólo el 62 %, aproximadamente.

Otras investigaciones descubrieron que en EE.UU. entre 1999 y 2001 la parte más pobre había aumentado su renta un 14,4 % y la más rica un 19,3 %, y que en 1995-2001 la más pobre aumentó 13 veces su riqueza, mientras que la más rica lo hizo 22,4 veces; en otoño de 2002 se supo que el 5 % de las familias más ricas poseían el 50 % de toda la riqueza del país (Sebastián, 2002).

Directa o encubierta, absoluta o relativa, en los países pobres pero también en los ricos, la explotación sigue existiendo como única forma de realización del beneficio en el modo de producción capitalista.

Acumulación e imperialismo

Según el autor de *El capital*, beneficio, renta de bienes raíces o interés no son más que formas particulares del aumento de valor resultante de la forma de circulación propia del capital. Ese circuito lo simboliza la fórmula D-M-D' (dinero-mercancía-dinero). En realidad, el circuito sólo tiene razón de ser porque D' se ha visto aumentado en cierta cantidad gracias a la plusvalía.

Marx se distingue de sus predecesores cuando demuestra que la plusvalía sirve al crecimiento del capital constante, el que acumula los medios de producción. Así se adelantaba a no pocas teorías modernas de la inversión y planteaba el problema crucial de la acumulación del capital, elemento motor del sistema capitalista. El término *acumulación* lo tomó Marx de Adam Smith, y elaboró a partir de él su teoría.

El capitalismo no tiene otro fin que el beneficio, y el aumento de la producción es condición necesaria para que se dé éste. Ya que el libre juego de la competencia entraña una bajada progresiva de la llamada *tasa de ganancia*,⁴³ el capitalista, para mantener sus beneficios, se ve obligado constantemente a aumentar su producción, reinvertiendo parte de sus beneficios en ella. El resultado es la necesidad de un crecimiento constante del capital y de una concentración cada vez mayor de las empresas, de tal suerte que las pequeñas y medianas se ven siempre amenazadas, desapareciendo muchas de ellas ante la capacidad de acumulación o crecimiento de las grandes. El proceso de acumulación del capital acentúa las contradicciones del capitalismo, ya que acelera la socialización de la producción, a la par que imposibilita cualquier equilibrio entre ésta, el consumo y las auténticas necesidades sociales.

En el vocabulario marxista se distingue entre la *acumulación* en general y la *acumulación primitiva* u *originaria*. La acumulación originaria hace referencia al proceso histórico que precedió a la formación de la gran producción capitalista y que separó de los medios de producción al produc-

43 Con la *ley de la caída tendencial de la tasa de ganancia*, Marx nos dice que, si el trabajo vivo es el único creador de valor, la reducción de la parte de ese trabajo en el capital global, por el incremento de la parte del capital constante (mecanización), disminuye forzosamente el plustrabajo con relación al capital.

tor. La acumulación originaria del capital va acompañada de la ruina en masa de los productores de mercancías (sobre todo campesinos) y su transformación en individuos jurídicamente libres, aunque desposeídos de cualquier medio de producción y, por tanto, obligados a vender su fuerza de trabajo a los capitalistas. El otro rasgo que la caracteriza es la acumulación de riquezas monetarias en manos de determinadas personas, riquezas necesarias para erigir empresas capitalistas, que permitieron poner en marcha la industrialización en Inglaterra.

Buena parte de estas riquezas procedieron, en primer lugar, del comercio colonial (explotación de los indígenas) y, en una segunda fase, de la expropiación violenta de los campesinos de cuyas tierras se apoderaron los grandes propietarios, quedando reducidos a la condición de personas carentes de bienes y sometidos a las leyes del mercado laboral. El proceso de la acumulación originaria del capital no se produjo simultáneamente en los diversos países de Europa, y en cada uno de ellos presentó rasgos específicos. En Inglaterra, Holanda y Francia tuvo lugar en los siglos XVI-XVIII; en los países económicamente más atrasados, acaeció en el siglo XIX.

La teoría de la acumulación general formulada por Marx fue cuestionada a comienzos del siglo XX por la revolucionaria alemana Rosa Luxemburgo (1871-1919). Esta brillante teórica del marxismo fue una destacada figura del movimiento obrero alemán y polaco en el período previo a la Primera Guerra Mundial. De origen judío, nació en el seno de una familia acomodada. Estudió en Zúrich y Alemania, donde se incorporó al Partido Socialdemócrata, entonces el más poderoso del continente. En él, Rosa Luxemburgo sostuvo posturas revolucionarias frente al revisionismo de Bernstein, en medio de la polémica que se estaba viviendo en el seno del marxismo europeo, publicando en 1899 un opúsculo sobre el tema titulado *Reforma social o revolución*. En 1913 vio la luz *La acumulación del capital*, una obra de gran relieve dentro de la teoría económica marxista.

Rosa Luxemburgo investigaba las leyes generales del capitalismo y la teoría de la reproducción cuando detectó lo que ella consideraba un error en la doctrina económica de Marx. Rosa teorizó que la acumulación del capital sólo puede darse ampliando la esfera de explotación al medio no capitalista (es decir, campesinos, artesanos o países menos desarrollados). De ahí que llegara a la conclusión de que el capitalismo debía confiar su supervivencia a la expansión imperialista, ya que definía el imperialismo

como la política de lucha de los Estados capitalistas por los restos del medio no capitalista en el mundo.

Las tesis de Rosa Luxemburgo fueron duramente criticadas, lo que no le impidió, desempeñar un importantísimo papel en el marxismo de la época y en las luchas del movimiento obrero alemán de su tiempo. Alineada con el grupo espartaquista, embrión del futuro Partido Comunista de Alemania, fue asesinada por el militarismo prusiano a comienzos de 1919 en el marco de la represión organizada por el ala revisionista del Partido Socialdemócrata. Lenin (*O. C.*, vol. 44: 440), que polemizó en muchas ocasiones con Rosa, dijo de ella: «A veces, las águilas vuelan más bajas que las gallinas, pero las gallinas jamás podrán elevarse a la altura de las águilas. A pesar de todos sus errores, Rosa Luxemburgo fue y seguirá siendo un águila».

La cuestión que Luxemburgo planteó en su obra *La acumulación del capital* resulta apasionante. El capitalista realiza el beneficio cuando vende la mercancía. Eso requiere que haya compradores solventes; si no, las mercancías no vuelven a transformarse en dinero. Y ahí es donde salta la contradicción, puesto que, a la par que aumenta el volumen de la producción, teóricamente decrece el volumen del mercado.

El capitalista no puede absorber toda la producción, y los trabajadores tienen una capacidad de consumo limitada por su condición. La ampliación del mercado hacia la periferia del sistema se convierte en fundamental. En *La acumulación del capital* decía Rosa Luxemburgo:

Marx se ha equivocado desde el principio en su planteamiento de la cuestión. De nada sirve preguntar de dónde viene el dinero de la plusvalía; la pregunta es: ¿de dónde viene la demanda, dónde radica la necesidad capaz de pago de la plusvalía? [...]. Es imposible que la clase capitalista misma compre toda su plusvalía y la realice [...]. El proceso de acumulación del capital está ligado [...] a formaciones sociales no capitalistas y sólo puede subsistir mientras dispone de este medio ambiente [...] surge de aquí el impulso irresistible del capital a apoderarse de aquellos territorios y sociedades (Luxemburgo, [1913] 1972: 120-121 y 281).

Esta explicación sobre la naturaleza del imperialismo venía a sumarse a otras que afloraron en el campo del marxismo por la misma época. Uno de los últimos diccionarios de economía política para el gran público editado en la URSS definía el término *imperialismo* como «El capitalismo en descomposición, agonizante, en el umbral de la revolución socialista». El

abuso del término por parte del marxismo-leninismo durante la Guerra Fría, coincidiendo con los procesos de descolonización, hizo de él un guiño intelectual que servía para aludir a casi todo. Sin embargo, las tesis sobre el imperialismo que desarrollaron los marxistas a comienzos del siglo XX son la única explicación racional al proceso continuado de acumulación capitalista en dicha centuria.

El uso más vulgarizado del concepto nos remite a la relación económica y política entre países capitalistas avanzados y países atrasados, como sinónimo de «opresión» y «explotación» de estos últimos, débiles y empobrecidos no sólo por su atraso histórico sino por la intervención directa o indirecta a través del mercado mundial por parte de los más poderosos. Realmente, el vocablo *imperialismo* hace referencia al proceso de acumulación capitalista a escala mundial en la era del capitalismo monopolista, y la teoría del imperialismo sólo puede explicarse desde esa acumulación en el contexto de un mercado internacional creado por la dinámica del sistema.

El primer teórico del imperialismo moderno a finales del siglo XIX fue un economista liberal llamado Hobson. Sus interpretaciones sirvieron al marxista austriaco Hilferding en el análisis que hizo sobre el capital monopolista ([1910] 1961). De la obra de este último beberá Lenin para desarrollar su famosa teoría expresada en el opúsculo *El imperialismo, fase superior del capitalismo*.

A mediados del siglo XIX, el capitalismo había entrado en la etapa que Marx⁴⁴ llamaba «de la industria moderna», caracterizada por la producción de plusvalía relativa y acompañada por la concentración del capital y el desarrollo de instituciones de crédito para facilitarla. Así da comienzo la época conocida como *capitalismo monopolista*, en la que la producción a escala, crecientemente ampliada, generó una tendencia hacia la monopolización a escala nacional e internacional. En la formulación teórica de Marx y más tarde en la de Lenin, el proceso de monopolización iba acompañado por una competencia intensificada. Siguiendo el argumento de Marx, Hilferding y posteriormente Lenin ven en la combinación de monopolización y competencia intensificada el nacimiento del imperialismo.

44 Véase *El capital*, libro I, especialmente capítulos 13 y 14.

En su folleto sobre el imperialismo Lenin enumeró las características de tal fenómeno: 1) la «exportación de capital» adquiere una importancia fundamental, además de la exportación de mercancías; 2) la producción y la distribución quedan centralizadas en grandes trust y cárteles; 3) el capital bancario y el capital industrial se fusionan; 4) los poderes capitalistas dividen el mundo en esferas de influencia; y 5) esa división supone una acrecentada competencia entre las grandes potencias industriales, y prepara la lucha intercapitalista por el reparto del mundo.

Lenin, que concedió un interés particular a la rivalidad intercapitalista, extrajo la conclusión política de que la acumulación en el imperialismo generaba una tendencia hacia las guerras entre las grandes potencias industriales. Dentro de este esquema incluyó la Primera Guerra Mundial como guerra imperialista, esquema con el cual la Komintern identificó de forma similar la Segunda Guerra Mundial hasta la invasión nazi de la URSS.

Todo esto refleja a un tiempo el subdesarrollo de las relaciones sociales y de las fuerzas productivas de los países atrasados, planteando el problema de si la exportación de capital en estas formas o la compra de materias primas bajo las condiciones del mercado tienden a transformar los países subdesarrollados ayudándoles en un proceso de crecimiento capitalista o son meras fórmulas para perpetuar su atraso y dependencia.

Cuando sólo trabajen los robots

El escritor checo Karel Capek escribió en 1921 una obra de teatro titulada *R.U.R.*, donde utilizó por primera vez la palabra *robot*, tomada del checo *robota*, que significa 'trabajo'. Desde entonces el término ha prosperado y ha servido para ver en él un símbolo del desplazamiento de mano de obra en función del adelanto tecnológico.

En las últimas décadas, sobre todo a raíz de la revolución informática, el desalojo de mano de obra en numerosos sectores de la producción es un hecho innegable. Situaciones parecidas se han vivido en otros momentos del desarrollo industrial, pero quizás ahora el problema resulte más alarmante.

En la década de los setenta del siglo XX se empezaron a vislumbrar nuevos cambios, como consecuencia del desarrollo de la tecnología; nació una primera generación de sofisticados sistemas de comunicaciones y de

información, que irrumpió en una amplia variedad de actividades. Las máquinas inteligentes comenzaron sustituyendo poco a poco a los seres humanos en todo tipo de tareas, forzando al desempleo a millares de trabajadores de la producción y la administración. La marcha en estos sectores punteros de las nuevas tecnologías ha sido imparable; en muy pocos años se han sucedido distintas «generaciones» de aparatos informáticos y se ha avanzado en todos los campos de la comunicación facilitando el proceso de globalización de la economía. Esto ha generado una disminución de puestos de trabajo en las fábricas que incorporan esos nuevos adelantos técnicos en sus sistemas productivos, con el fin de reducir costos laborales.

Lo que se observa a nivel mundial es que la tecnología todavía no ha logrado desplazar al ser humano como elemento clave en la producción; más bien, está siendo utilizada por el capital para adaptarse a las nuevas demandas del mercado mundial. Pero lo que sí se puede apreciar es la aparición de una nueva dinámica laboral en la que un gran número de trabajadores, con poca o ninguna cualificación, son desplazados por un pequeño número de empleados altamente cualificados. Así pues, podríamos decir que lo que se está produciendo no es la desaparición de trabajo asalariado, tal y como hoy lo entendemos, sino su flexibilización y su reestructuración.

Los mismos neoconservadores estadounidenses son conscientes de esta realidad. La decadencia de la mano de obra de los «antiguos titanes», denominación que algunos han dado a las grandes empresas de la industria pesada del capitalismo estadounidense, como General Motors, no queda compensada en absoluto por la emergencia de «nuevos titanes» de la industria tecnológico-informática. En 1995 las grandes empresas informáticas empleaban un total de 128 420 trabajadores, menos de una quinta parte de la plantilla de General Motors, que daba empleo a 721 000 personas. La famosa y multimillonaria Microsoft sólo empleaba por entonces a 15 000 personas.

La incorporación masiva de Internet al mundo de la empresa no ha hecho sino agravar estas tendencias. Por ejemplo, hoy muchas grandes corporaciones como la Ford y la IBM realizan buena parte de sus contactos de compraventa a través de la red. Algunos analistas calculan que los ahorros por compras en red van desde el 2 hasta el 25 % del gasto total. Al tiempo que instrumentaba estas transformaciones, IBM despedía más del 10 % de su fuerza laboral.

«Si la economía estadounidense consistiera sólo en los antiguos titanes con un elevado pero decreciente número de empleados, y en los nuevos titanes que dan trabajo a muy poca gente, la tasa de desempleo se estaría elevando a niveles fenomenales», dice Edward Luttwak (2000: 114). Si el paro laboral en EE. UU. se sigue manteniendo en unas tasas de las más bajas entre los países desarrollados, se debe a la vasta y diversa gama de servicios de todo tipo que han aflorado en las dos últimas décadas: desde los funcionarios de las administraciones locales, estatales y federal hasta los servicios de limpieza en seco. Dentro de esos servicios están los gigantes de la venta minorista o la comida rápida, que han aumentado mucho el número de empleados. Pero este tipo de nuevos/viejos empleos sólo ofrece puestos de trabajo sin atractivo y mal pagados respecto a los que ofertan todavía los «antiguos titanes».

La tecnología informática no es creadora de empleo en la misma medida en que lo fue el sector eléctrico o el del automóvil —el último gran salto tecnoproductivo hasta el presente—, ya que esas viejas industrias crecieron alumbrando otras nuevas que ofrecían y siguen ofreciendo todavía muchos puestos de trabajo. Por el contrario, la nueva tecnología informática se ha convertido en un auténtico «sumidero» de empleos al destruir por millones puestos de trabajo en el sector de oficinas y administración. Así, la utilización de Internet permite un importante ahorro en capital variable dentro del mundo de la banca y sistemas financieros. Por ejemplo, se calcula que por cada operación bancaria en una sucursal en Estados Unidos hay un costo promedio de 1,07 dólares; la misma operación, realizada por Internet, tiene un costo de 0,01 dólar; este cambio en los procedimientos laborales ha supuesto la pérdida de empleo para decenas de miles de trabajadores en estos sectores.

No obstante, tampoco las nuevas tecnologías están a salvo de las crisis y sacudidas del mercado. En 2001, más de 51 000 trabajadores de empresas de Internet perdieron su empleo en ese país. Y no solamente en empresas de Internet. Casi todos los grandes líderes mundiales del sector de tecnologías de la información decidieron drásticos recortes de personal para enfrentar la recesión que se estaba produciendo. Cisco Systems recortó 8500 puestos; Compaq, uno de los principales fabricantes de computadores, lo hizo con un 10 % de su plantilla, lo que supuso poner a 7000 trabajadores en la calle; mientras que Intel, el mayor fabricante de chips, redujo 5000 puestos de los 86 000 que tenía.

Pero hemos de tener en cuenta que, si en algún momento llegara a producirse una situación absurda, parecida a la que plantea el título de este apartado, y sólo trabajaran los robots, el sistema capitalista se colapsaría, ya que el beneficio del capital descansa sobre la realización de la plusvalía en el mercado. Claro está que la primera parte del supuesto resultaría imposible, porque para la fabricación de los robots y su mantenimiento seguiría siendo imprescindible el trabajo humano. No obstante, presuponer esa quimérica economía, con el trabajo totalmente automatizado y sin clases asalariadas, nos sirve para volver a subrayar algunos de los aspectos del sistema que hemos estado tratando.

Para eso, dejemos correr nuestra imaginación y supongamos que el trabajo humano queda totalmente eliminado en todas las formas de la producción e incluso en todos los servicios. En esa distopía, no imaginada ni por Huxley, ni por Orwell, ¿las mercancías continuarán teniendo un valor, y continuarán vendiéndose en el mercado? Tal situación sería manifiestamente absurda. Se intentaría «vender» dichos productos, que, sin embargo, ya no podrían tener comprador. Es evidente que en una sociedad tal la distribución de los productos ya no se haría en forma de venta de las mercancías. En otras palabras, la sociedad en la cual quedara totalmente eliminado el trabajo humano de la producción sería una sociedad sin rentas, y en la que el valor de cambio habría desaparecido igualmente.

En el modo de producción capitalista siempre se necesita un consumidor de la mercancía con la suficiente capacidad adquisitiva para poder absorber la producción y hacer efectiva la plusvalía. Razón por la cual el actual sistema de mercado descansa sobre los productores/consumidores, y abarca no sólo a los trabajadores del mundo desarrollado, sino también a amplias zonas de subconsumo en todo el planeta.

En un mundo robotizado la producción mecanizada quedaría asegurada, pero ¿con qué medios contaría la mayor parte de la población que ahora denominamos consumidora? La pregunta que hacía Rosa Luxemburgo, «¿De dónde viene la demanda, dónde radica la necesidad capaz de pago de la plusvalía?», se convierte en crucial para poder entender en la actualidad, al menos en una parte sustancial, desde la política de «guerras preventivas» hasta la presencia de las grandes multinacionales en casi todas las áreas del planeta.

Las crisis y el Estado interventor

Aunque el imperialismo supone una aminoración de las tensiones entre el capital y el trabajo, provocadas por el inexorable proceso de acumulación, que permite mejorar las condiciones de vida de la clase trabajadora en los países desarrollados, gracias a la realización de beneficios en las zonas de la periferia, el sistema no puede zafarse de crisis periódicas que lo sacuden y convulsionan.

Las sociedades precapitalistas han conocido a lo largo de la historia períodos de crisis caracterizados por destrucciones materiales, debidas a catástrofes naturales o sociales (sequías, inundaciones, epidemias, guerras, etc.). Eran esencialmente crisis de subproducción que les enfrentaban al hambre y la miseria. Por el contrario, en las economías capitalistas, se deben a fenómenos de sobreproducción, a una superabundancia relativa de mercancías que no encuentran en el mercado suficientes posibilidades de venta. A partir de ahí, las crisis tienden a generalizarse por un encadenamiento mecánico.

La posibilidad teórica de crisis generales de sobreproducción está contenida en el ritmo cíclico de la economía capitalista, que se desarrolla a saltos, seguidos de interrupciones y retrocesos. Esta montaña rusa infernal, como alguno ha definido a este mecanismo, ya fue descrita por Marx en el libro II de *El capital*. La introducción de nuevos procedimientos de producción modifica bruscamente el equilibrio, en provecho de las empresas más modernas y de las más poderosas. La distancia aumenta en el caso de las empresas que trabajan a un nivel inferior de productividad. Éstas tienen que detener su producción. El desempleo crece, provocando una desaceleración general de la economía. La recuperación se efectúa de modo gradual, tras la liquidación de las existencias, primero en el sector de bienes de consumo y después en el de los bienes de producción.

Esta tendencia a la expansión y depresión surge de las propias relaciones capitalistas de producción. La competencia entre capitales rivales conduce a que la inversión en bienes de equipo crezca más rápido que la mano de obra de la que se extraen los beneficios del trabajo. El resultado es una *caída tendencial de la tasa de ganancia*. Se trata sólo de una tendencia, porque depende de que se cumplan ciertas condiciones, la mayoría de

las cuales (aunque no todas) ya señaló Marx, que consideraba que los «efectos compensadores» más importantes para corregir esa caída eran los proporcionados por las crisis económicas.

Una caída suficientemente pronunciada de la tasa de ganancia hace que los capitalistas dejen de invertir, lo que lleva a la economía a una recesión. La característica principal de una recesión es que los capitales o bien caen en la bancarrota, o bien recortan la producción y el empleo. El consiguiente aumento de la tasa de desempleo reduce la capacidad de negociación de los trabajadores, y obliga a aquellos que conservan su puesto de trabajo a aceptar salarios más bajos, más horas de trabajo o peores condiciones. Esto tiene el efecto de aumentar la tasa de explotación. Al mismo tiempo, los capitales más fuertes pueden comprar a precio de ganga las acciones de las firmas que han ido a la quiebra y absorber a los supervivientes más débiles en condiciones muy favorables. Conjuntamente, estos dos procesos, el aumento de la tasa de explotación y la reabsorción de capitales, elevan la masa de beneficios con relación a la del capital «superviviente». En otras palabras, la tasa de ganancia crece. Cuando la rentabilidad aumenta lo suficiente como para estimular la recuperación de las inversiones, el crecimiento económico se reanuda hasta que la siguiente caída provoque un nuevo bajón del ciclo.

La teoría de Marx sobre la tendencia a la caída de la tasa de ganancia reviste un interés especial para explicar el ciclo largo en el que nos encontramos, ya que las principales economías capitalistas comenzaron a sufrir una grave crisis de rentabilidad a finales de la década de 1960.⁴⁵ Independientemente de sus causas, esta crisis ha operado como telón de fondo en la transición que ha emprendido la economía mundial hacia una era de crecimiento lento, aunque interrumpido periódicamente por recesiones globales, que continúa en la actualidad.

45 Entre 1970 y 1990, la tasa conjunta de rentabilidad industrial de las economías del G-7 (los siete países más industrializados del mundo) fue, en promedio, un 40 % inferior a la de 1950-1970. El descenso radical de la tasa de ganancia ha sido la causa básica del importante descenso de la tasa de crecimiento de la inversión y de la tasa de crecimiento de la producción, especialmente en la industria. Todo esto constituye uno de los principales factores del incremento del desempleo, y está en la base de la acusada ralentización en el crecimiento de los salarios reales.

Si la carrera competitiva entre las empresas conduce a la anarquía productiva y a la superproducción, en los últimos años la tremenda acumulación de capital financiero (fondos de inversión, planes de pensiones, etc.) unida a la agilidad de los mercados en este sector, gracias a la tecnología de la información,⁴⁶ nos permite explicar otro de los mecanismos de algunas de esas recesiones globales. Nos estamos refiriendo a una marcada tendencia a la sobreinversión. La competencia por los mercados de exportación anima a las compañías a aumentar sus inversiones más rápidamente de lo que pueden crecer sus beneficios. El resultado es una sobreinversión masiva.

Esto explica una de las características crónicas de la era neoliberal: el descalabro financiero de los «mercados emergentes». Entre las víctimas más destacadas del fenómeno se han encontrado México (1994-1995), el Este asiático (1997-1998), Rusia (1998) y Argentina (2001-2004). Una de las principales exigencias planteadas por el Fondo Monetario Internacional a los Estados que realizan ajustes estructurales es que permitan el libre movimiento de capital a través de sus fronteras. Los países que los mercados financieros consideran que tienen buenas perspectivas reciben entradas masivas de capital, algo que en realidad tiene dudosos beneficios. Así es como ocurrió en el caso del Este asiático: la invasión de capital extranjero tiende a producir una sobreinversión masiva que reduce la rentabilidad. Cuando los inversores extranjeros perciben esto, el resultado es el pánico y la salida del capital a gran escala y de modo acelerado, lo que, en consecuencia, precipita a la economía afectada a una profunda depresión, a menudo con repercusiones en un ámbito mucho mayor. De acuerdo con algunas estimaciones, la crisis asiática y su repercusión internacional fueron responsables de una reducción de 2 billones de dólares en el rendimiento global de 1998-2000, lo que representa aproximadamente el 6 % del producto interior bruto mundial.

Muchos de los fenómenos que se consideran representativos del capitalismo a lo largo de la última década —por ejemplo, los despidos masivos, la creciente intensidad de la competencia internacional, la deslocalización de las empresas, el comportamiento febril de los mercados finan-

46 El volumen diario de transacciones bursátiles en el año 2000 alcanzaba 1,2 billones de dólares, frente a 200 millones de mediados de la década de los ochenta.

cieros— son de hecho síntomas y respuestas a la baja rentabilidad de la inversión productiva en las economías avanzadas e intentos para devolver la tasa de ganancia a su nivel máximo de posguerra.

La teoría de Marx sobre los mecanismos responsables de las crisis ha provocado enormes controversias y ha sido rechazada por la mayoría de los economistas de formación tradicional, aunque sus razones para hacerlo a menudo parecen tener más que ver con objeciones ideológicas que con defectos específicos en su argumento. Lo más relevante de la teoría general que Marx propone sobre el capitalismo como sistema es que en el proceso de acumulación competitiva que anima a los capitales individuales a emprender acciones, éstas, a corto plazo, pueden aumentar su tasa de beneficios, pero a largo plazo tienen el efecto de socavar la viabilidad del sistema mismo en su conjunto.

No obstante, el marxismo economicista ha sacado conclusiones catastrofistas de esta teoría con excesiva frecuencia. En el vocabulario marxista, el término *crisis general* puede tener dos acepciones. En la primera, se opone a la crisis sectorial y significa que el conjunto de la economía de uno o varios países se encuentra afectado por una crisis. En la segunda acepción se alude a que la crisis general alcanza al corazón del propio sistema capitalista, y que lo hace de manera definitiva. En esa circunstancia el sistema capitalista habrá entrado en una fase de decadencia irremediable.

La crisis del año 1929 hizo abrigar la esperanza a muchos marxistas de que se hallaban ante la crisis general del sistema. El cierre, sólo en EE. UU., de más de 4000 bancos a causa de la quiebra entre 1929 y 1932, la reducción de los precios agrícolas en un 30 %, y la aparición de más de 12 millones de parados avalaban esas suposiciones, pero el auge de los fascismos y la Segunda Guerra Mundial abrieron una salida cruel y terrible al sistema capitalista.

Los liberales europeos del siglo XIX proponían el *Estado mínimo* que gas-tase lo imprescindible, para así mantener baja la presión fiscal con el fin de no interferir en la actividad privada. Con estos criterios se impedía cualquier posibilidad intervencionista del Estado, y se limitaba, por tanto, su actividad a las políticas de defensa, justicia y policía. Pero los efectos del crac fueron tan devastadores y el resultado de la Segunda Guerra Mundial tan inquietante para el capitalismo, a causa de la expansión de la zona de influencia de la URSS en Europa, que el sistema se vio obligado a recurrir a la intervención masiva del Estado en temas económicos y sociales para poder sobrevivir.

La puesta en marcha de manera generalizada del estado de bienestar suele asociarse a una etapa histórica y a un ámbito geográfico y político: Europa, años cuarenta. Se utiliza como paradigmático el Informe Beveridge (1942), que fue el desencadenante en el Reino Unido de la aplicación de un modelo universal de protección social que, no obstante, tiene sus antecedentes en políticas parecidas, aunque mucho más tímidas aplicadas ya por Bismarck a fines del siglo XIX en Alemania. Conviene retener el dato, ya que, en ocasiones, han sido gobiernos tradicionalmente considerados conservadores los que han puesto en marcha este tipo de políticas. Tal vez, el caso más extremo lo encontremos en nuestro propio país, en donde un cierto tipo de cobertura social comenzó a ser generado por el propio franquismo. Tanto la seguridad social (atención médica y seguro de vejez) como la enseñanza obligatoria y generalizada son, en sus balbuceos, obra de la dictadura.

Se entiende por estado de bienestar un conjunto de políticas e instituciones que formarían parte de la intervención del Estado en la economía capitalista, con el objetivo de mantener la cohesión social, reducir los conflictos entre las clases sociales y asegurar la estabilidad económica del sistema. Su existencia mantiene o extiende el consumo masivo, facilita la formación y reposición de la fuerza del trabajo, a la vez que respalda la competencia de las empresas.

Su raíz estaba en la lógica económica keynesiana, que defendía la intervención del Estado en la economía de mercado. Keynes (1883-1946) es probablemente el economista más influyente del siglo XX; en 1936 publicó su obra fundamental, *Teoría general del empleo, el interés y el dinero*, en la que presenta una concepción totalmente nueva de la teoría económica capitalista. En 1943 se le encargó preparar por cuenta del Gobierno británico un proyecto de estabilización internacional de las monedas. Éste será el Plan Keynes, que constituirá la base de los trabajos de la Conferencia de Bretton Woods⁴⁷ en 1944, cuyos acuerdos condujeron a la creación de un Fondo Monetario Internacional.

47 El Tratado de Bretton Woods estableció los tipos de cambio estables en un sistema monetario mundial basado en el dólar estadounidense y el oro. Estados Unidos asumía el papel de potencia garante del sistema de Bretton Woods. El sistema tuvo que ser desestimado cuando ocurrió algo que todo el mundo creía imposible: las importaciones estadounidenses superaron sistemáticamente las exportaciones. Como el cambio del dólar era fijo,

Las bases del razonamiento keynesiano son enteramente nuevas. Para Keynes hay que tener en cuenta la sociedad entera, y no los individuos o las empresas. Plantea el problema en términos de renta global, empleo global y demanda global. Se trata, por tanto, de una concepción macroeconómica, en oposición a la concepción microeconómica, hasta entonces dominante.

Para los clásicos, la oferta creaba su propia demanda y era el elemento motor. Keynes sostiene, por el contrario, que el impulso viene de la demanda. Presenta el pleno empleo como el estado deseable de la economía y considera que este pleno empleo debe buscarse por todos los medios, incluso, si es necesario, por la intervención del Estado en detrimento del equilibrio presupuestario y de la estabilidad monetaria (por ejemplo, a través de políticas de estímulo a las obras públicas).

Estos principios fueron ensayados inicialmente en Estados Unidos tras la depresión del 29, pero donde verdaderamente fructificaron fue en Europa dentro un modelo capitalista llamado «renano», por haberse aplicado consecuentemente y por primera vez en la región alemana de Renania-Westfalia. Este modelo se suele oponer en la actualidad, por parte de algunos teóricos socialdemócratas, al capitalismo «americano» (neoliberal).

Durante la posguerra y dentro de la reorientación de las funciones del Estado se incorporan unas políticas sociales que habitualmente se asocian al estado de bienestar como «políticas de provisión de bienes protectores»: enseñanza, seguro de enfermedad, sanidad pública, seguro de vejez, invalidez y desempleo, ayudas a la vivienda, entre otras.

Complementa el aumento de la actividad reguladora del Estado la intervención directa en la economía, que suele traducirse en multiplicación de las empresas públicas que actúan en distintos sectores de actividad. También aquí conviene precisar que no han sido sólo los gobiernos de

el gigantesco déficit exterior no suponía un peligro para la economía de Estados Unidos; los bancos centrales de los países asociados, sin embargo, debían cambiar sus dólares según el tipo de cambio prefijado, por lo que el mundo quedó inundado de dólares. Paralelamente, la confianza en la moneda estadounidense empezó a menguar, debido a la guerra de Vietnam, y se decidió buscar nuevas monedas de reserva. Bretton Woods quedó definitivamente superado el 15 de agosto de 1971, cuando el banco central estadounidense se negó a seguir cambiando por oro las ingentes cantidades de dólares que le llegaban de todas partes.

izquierdas los que han apostado por este tipo de políticas en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Resulta paradójico que el Estado con un sector público más abultado haya sido Italia, que estuvo gobernada por la Democracia Cristiana. Sin embargo, en la literatura que se divulga sobre el tema se suele vincular mecánicamente este tipo de políticas a gobiernos de corte socialdemócrata.

El estado de bienestar, al sustentarse en prestaciones con financiación pública, tiene su necesario correlato en la existencia de fuertes políticas fiscales (impuestos progresivos) con finalidades redistributivas. Así, el presupuesto del Estado en Europa ha pasado desde un 10 % del PIB a principios de siglo hasta el 45-50 % de la riqueza generada que gastan los Estados europeos más desarrollados en la actualidad. Este comportamiento es un ejemplo del capitalismo intervenido por el Estado, en el que existen sistemas impositivos que ayudan a obtener la financiación pública necesaria para una cierta función redistribuidora.

¿Desmantelamiento o recortes?

El estado de bienestar es una de las grandes uniformidades estructurales de las sociedades más desarrolladas en el ámbito del capitalismo. Su plasmación más pura se ha dado sobre todo en los países de la Europa occidental, en los que el poder político se empleó, durante algunas décadas, en modificar con medios legislativos y administrativos el juego de las fuerzas del mercado siguiendo tres líneas teóricas de actuación: la primera pretendería garantizar a los individuos y las familias una renta mínima independiente del valor de su trabajo en el mercado y de su patrimonio; la segunda buscaría reducir la inseguridad social capacitando a todos los ciudadanos para hacer frente a situaciones difíciles (enfermedad, vejez, paro, etc.); por último, la tercera tendría que consistir en garantizar a todos, sin distinción de clase ni de rentas, las mejores prestaciones posibles en relación con un conjunto determinado de servicios.

Estas políticas calaron durante años en la conciencia colectiva de los ciudadanos, que terminaron por considerarlas como condición fundamental para la supervivencia del sistema político parlamentario en esas sociedades. Tanto es así que incluso los partidos de derechas no se han atrevido a cuestionarlas frontalmente. Hace unos años un conspicuo

representante del neoliberalismo español, Arias Salgado, consideraba que el estado de bienestar era una conquista que no admitía vuelta atrás.

Ahora bien, el estado de bienestar, tal como se formula actualmente, no debe ser entendido como un paso en el camino hacia el socialismo, ya que su objetivo fundamental consiste en la preservación del mercado mediante la atenuación de sus contradicciones. Podríamos considerarlo como un «capitalismo de rostro humano». A pesar de esto, en las tres últimas décadas está padeciendo una ofensiva generalizada desde los presupuestos del neoliberalismo.

Lo cierto es que los enormes gastos en lo social han llevado a todos los países en donde se ha aplicado el estado de bienestar a contraer fuertes déficits, que conducen en espiral a una mayor presión fiscal. Esto ha sido analizado por algunos como la gran contradicción del modelo (O'Connor, 1981). La cada vez mayor demanda de prestaciones entra en colisión con la propia naturaleza capitalista del sistema, que, a su vez, encuentra su legitimación en la aplicación de esas políticas.

A estos problemas hay que sumar el fracaso de las medidas keynesianas a partir de la crisis de 1973, en la que la inflación fue acompañada de un estancamiento económico que se tradujo rápidamente en un aumento del paro por encima del 5 %, esto es, por encima de lo que siempre se ha considerado pleno empleo. La presencia de este fenómeno ha contribuido aún más al gasto social. El parado no produce, consume menos, tributa menos o nada y, en muchas ocasiones, percibe. Las pensiones, cada vez más numerosas en una población envejecida (poca natalidad y altas expectativas de vida media), descansan sobre las cotizaciones de la población activa actual. El estado llamado de bienestar, debido a su propia naturaleza, ha evidenciado sus contradicciones en los últimos años.

Las críticas que se le hacen desde los sectores de la burguesía más agresiva se concretan en argumentar que la excesiva interferencia del Estado pone en peligro las libertades individuales, socava la ambición, la iniciativa y la creatividad. Por eso las finalidades de estas políticas proteccionistas impulsadas por el Estado interventor pueden empobrecer el país, desanimar el trabajo y cortar la inversión conduciéndole a la quiebra o, lo que es peor para los defensores de estas tesis, a un régimen socialista.

La «revolución» neoconservadora de Reagan y Thatcher, durante los años ochenta, fue una ofensiva en toda regla contra los logros del estado de bienestar. Pero los gobiernos de Reagan, Bush I y Thatcher naufragaron en un terrible fracaso de ineficiencia económica. El premio Nobel Joseph Stiglitz ha hecho un balance implacable: Los mitos del Estado mínimo y la floreciente economía prometida basada en la idea de que cuanto más bajos sean los impuestos, más recaudará el Estado, y cuanto más ricos sean los ricos, menos pobres serán los pobres, dejaron las economías en recesión, con una productividad más baja y un déficit astronómico en los presupuestos y en las balanzas comerciales. La Administración de Bush II volvió a las andadas con similares resultados, aunque los argumentos del discurso neoliberal se centraron ahora en torno a la sostenibilidad financiera del estado de bienestar.

¿Qué es lo que está en juego en la actualidad: los recortes en el sistema de protección creado por el Estado interventor o, simple y llanamente, su desmantelamiento paulatino? Para algunos, como Mishra (1994), se trata de desmantelar los logros sociales conquistados en la posguerra para imponer un liberalismo clásico que ayude al capital a restaurar los niveles en la tasa de ganancia previos a la gran crisis de 1973. Para otros, como Offe (1990), es el capitalismo el que no puede renunciar totalmente al modelo intervencionista sin enfrentarse a graves problemas.

Este sociólogo alemán, discípulo del filósofo Habermas, nos dice:

El estado de bienestar se ha convertido en un logro irreversible [...]. A pesar de que existen muchos indicios de que el número de pretensiones legales, prestaciones y legitimaciones organizadas por el estado de bienestar van viéndose reducidas, no han sido puestas en cuestión totalmente [...] hasta ahora hay pocas pruebas de que, por ejemplo, los programas de desempleo o formas rudimentarias de seguro médico y pensiones vayan a considerarse innecesarias y, por tanto, abandonadas abiertamente.

Incluso los ideólogos neoconservadores más extremistas se muestran renuentes a la hora de alterar los arreglos institucionales básicos sobre reproducción colectiva. Estos ideólogos perciben correctamente que el desmantelamiento del estado de bienestar desembocaría en conflicto generalizado y en formas de conducta anómica, y que en conjunto serían más destructivos que las enormes cargas del propio estado de bienestar (Offe, 1990: 290-291).

Lo cierto es que los recortes que ha padecido en estos últimos años, unidos a los problemas dimanantes del paro estructural, la compleja inserción de los inmigrantes y los brotes de fundamentalismo islámico, ya han

dado como resultado el estallido de esporádicos episodios de «conductas anómicas», utilizando la expresión de Offe, como las surgidas en Francia en noviembre del 2005, en las que, durante varios días, jóvenes de las barriadas marginales de París y otras ciudades manifestaron el descontento por su precaria situación quemando vehículos y locales.

Por su parte, los socialdemócratas europeos dicen defender los principios del estado de bienestar, aunque en los últimos años se han sumado a la crítica de la derecha sobre los *defectos del modelo provenientes del pasado*, que, según ellos, lastran la prosperidad económica de las sociedades avanzadas al intentar mantener sistemas de protección y relaciones laborales poco competitivos y flexibles. De facto, la postura de la socialdemocracia se distingue de la derecha en cuestiones de matiz, ya que colabora con ella en el proceso de recortes y reestructuración del Estado providencia, que, en otros tiempos, ella misma contribuyó a instaurar.

Ejemplo reciente son las políticas adoptadas por la socialdemocracia alemana, pionera en el modelo y ahora su sepulturera. Con la entrada en vigor de la Agenda 2010, el llamado estado de bienestar alemán quedó cuestionado en sus principios. La mayor reforma social desde la Segunda Guerra Mundial en Alemania, propuesta por el Gobierno rojiverde —socialdemócratas y verdes— que encabezaba el canciller Schröder, pareció anunciar el principio del fin de este modelo social.

Con las medidas adoptadas en la Agenda, puestas en marcha por un Gobierno de coalición derecha-socialdemocracia, el seguro de paro se reducía de 32 meses a 12; se equiparaba el subsidio por desempleo con la ayuda social y se obligaba a los parados a aceptar cualquier trabajo en el plazo de un año, so pena de perder las prestaciones por las que ellos mismos habían cotizado mientras estuvieron en activo.

Estas y otras medidas coincidían con las políticas de las grandes empresas como Siemens o Bosch, que aprovechaban para reimplantar la semana laboral de 40 horas o más por el mismo salario, y para suprimir los suplementos por trabajar los fines de semana y festivos, las pagas extras y de Navidad. Volkswagen llegó a acordar con los sindicatos no subir los salarios en varios años y la reducción en las semanas de vacaciones. Con la Agenda 2010, por un lado, y los «convenios de empresa», por otro, la burguesía monopolista alemana logró abrir la puerta a un nuevo marco de relaciones laborales basado en los principios del liberalismo capitalista de comienzos del siglo XX.

La Unión Europea, mientras ha dado pasos sustanciales en la articulación del mercado único, ha manifestado al mismo tiempo una tremenda desidia en lo relativo a la Carta Social; de hecho, podemos decir que la labor desplegada en este sentido se encamina a sancionar los recortes que desea el capital. En realidad, la Unión Económica y Monetaria —que prefiguraba el Acta Única (1986) y que fue consagrada por el Tratado de Maastricht (1992)— creó un sistema político y económico que contribuye a restar legitimidad a las conquistas sociales alcanzadas por los Estados de Europa occidental.

Originalmente, el concepto de *modelo social europeo* debía sentar las bases de una intervención normativa a escala de la comunidad. Se decía que el derecho social formaba parte del patrimonio común de todos los Estados miembros, y que era una singularidad respecto al resto del mundo. En realidad, la búsqueda de una «esencia social» compartida de manera intemporal y apolítica llevó a una selección cada vez más estricta de los principios susceptibles de ser considerados comunes.

Por otra parte, al quedar así reducido a su «esencia común», el modelo social europeo desembocó en que, más allá de esa «esencia», la diversidad de las prácticas excluye cualquier posibilidad de armonización legislativa. Sin embargo, dicho esencialismo omite la cuestión de los medios necesarios para alcanzar cualquier objetivo, y niega el conflicto que atraviesa a toda sociedad, respecto al reparto y la redistribución de los recursos.

Ante este panorama, el marxismo se mueve en la ambigüedad forzada respecto al llamado estado de bienestar; por un lado, critica sus objetivos, que son puramente distributivos, sin cuestionar para nada la participación en el nivel de la producción, que es donde se encuentra la verdadera raíz de la democracia social; y, por otro lado, ante los ataques lanzados por el neoliberalismo, defiende los logros alcanzados y lucha por mantenerlos y profundizarlos.

Neocapitalismo y neoliberalismo

El enorme crecimiento experimentado por el sistema capitalista tras la Segunda Guerra Mundial debe inscribirse en un ciclo económico de larga duración (1945-73) tipo Kondratieff (nombre del economista ruso

que estudió estos ciclos de unos 30 años de duración). Durante ese período se perfila la adaptación del sistema a las nuevas realidades, dando origen a lo que se ha denominado *neocapitalismo*.

El neocapitalismo es el nuevo *modus operandi* del sistema capitalista (Mandel, 1971), cuyas características se derivan de las necesidades del propio capital así como de los esfuerzos para responder al desafío que constituyó el progreso a escala mundial de las fuerzas anticapitalistas (el bloque soviético y las revoluciones en las zonas coloniales). Estas características pueden resumirse de la siguiente manera:

1. Se produce un acelerado ritmo de innovación tecnológica ligado a la investigación militar, producto de la Guerra Fría. Las innovaciones se trasvasan rápidamente a las industrias de bienes de equipo y de consumo: el 99 % de los adelantos experimentados en estos años tienen un origen militar y la mayor parte del capítulo de los presupuestos del Estado español para el 2005 reservados a I+D (Investigación más Desarrollo) siguen teniendo ese destino.
2. Esta acelerada renovación tecnológica supuso una reducción del período de vida útil del capital constante, lo que obligó al sistema a adoptar cálculos precisos de depreciación y obsolescencia, entrando en el terreno de la planificación indicativa de los costos a largo plazo, planificación cada vez más precisa gracias al rápido progreso de las técnicas informáticas.
3. El enorme incremento en el volumen de la producción tuvo que enfrentarse a los límites de la demanda efectiva del «mercado»; para superar esos límites se recurrió a la combinación de diversas estrategias:
 - a) El desarrollo de la mercadotecnia con extravagantes sofisticaciones de la publicidad para aumentar el consumo.
 - b) El desarrollo de políticas anticíclicas y de redistribución del poder de compra a una escala cada vez más amplia.
 - c) La intensificación de la explotación en el llamado Tercer Mundo imponiendo políticas neocoloniales que garantizaban mercados y materias primas.
4. Todas estas medidas obligaban a una participación directa del Estado en los asuntos económicos. Pero la intervención del Estado no era neutra, ya que su principal finalidad era apuntalar el

beneficio del capital. Actualmente, el Estado garantiza directa o indirectamente las ganancias privadas mediante métodos que van desde la concesión de subsidios hasta la «nacionalización de las pérdidas», y esto se convierte en una de las características más notables del capitalismo contemporáneo.

Naturalmente, este modelo seguía entrañando las contradicciones propias del sistema capitalista, aunque amortiguadas. Sus principales debilidades eran dos: Por una parte, el enorme gasto en armamento, que absorbía hasta el 20 % de la renta nacional, frente al 7 % en el año 1913. Esta producción permitía alimentar a grandes empresas, algunas de las cuales pronto desbordaron el marco de su nación de origen para convertirse en multinacionales o transnacionales. Y, por otra parte, la enorme inversión en seguridad social, que garantizaba la paz social, creando la figura del «salario diferido» junto a la del «salario real»; este gasto, en algunos casos, no sólo era asumido por patronos y obreros, sino que el Estado se veía obligado a complementarlo en función de la mayor demanda de servicios.

La combinación de ambos factores producía inflación, que ayudaba al consumo y a la inversión pero que generaba un enorme déficit al Estado. Así mismo, el gran adelanto tecnológico desplazaba mano de obra, lo que servía al capital para recomponer el «ejército de reserva», pudiendo negociar en mejores condiciones los salarios y compensar la continuada renovación del capital constante, pero restringía el mercado de la demanda.

Con la llegada de la gran crisis en 1973, el modelo económico del neocapitalismo cayó en una recesión en la que, por primera vez, se combinaban bajas tasas de crecimiento con altas tasas de inflación. Fue entonces cuando las ideas neoliberales, que llevaban fraguándose más de veinte años, pasaron a ganar terreno.

Desde 1945, en diferentes medios académicos y círculos del mundo de los negocios aparecen, en paralelo, proyectos que intentan reunir a los defensores más cualificados del liberalismo a fin de organizar una respuesta de conjunto al intervencionismo del Estado y al socialismo. Su texto de origen es *Camino a la servidumbre* (1950), de Friedrich Hayek, un duro ataque contra cualquier intervención del Estado en los mecanismos del mercado por considerarla una amenaza mortal a la libertad, no solamente económica, sino también política.

En 1947, cuando estaba naciendo en la Europa de posguerra el llamado estado de bienestar, Hayek convocó a quienes compartían su orientación ideológica a una reunión en la pequeña estación de Mont Pèlerin, en Suiza. Entre los participantes estaban, entre otros, Milton Friedman, Karl Popper, Lionel Robbins, Ludwig von Mises y Salvador de Madariaga. Allí se fundó la Sociedad de Mont Pèlerin, una suerte de francmasonería neoliberal altamente organizada, con reuniones internacionales cada dos años. Su propósito era combatir el keynesianismo y preparar las bases de la «contrarrevolución económica» —por utilizar el calificativo de Richard Cockett (1994), historiador del liberalismo contemporáneo—. Estos círculos conservadores trabajaron sin cesar para fundar la restauración neoconservadora de los años ochenta junto con la London School of Economics (LSE) y la Universidad de Chicago.

Hayek y sus compañeros argumentaban que el nuevo «igualitarismo» (sic) de este período, promovido por el estado de bienestar, destruía la libertad de los ciudadanos y la vitalidad de la competencia, de la cual dependía la prosperidad de todos. La premisa de partida es que no podemos explicar racionalmente el sistema económico-social en su conjunto, ya que, en palabras del propio Hayek «es algo más grande de lo que todos nosotros podemos comprender plenamente», lo que supone que «la creación de riqueza no puede ser explicada por un encadenamiento de causas y de efectos», descalificando así todas las concepciones histórico-económicas e imposibilitando el control de la economía y el cambio social.

Sobre esta idea metodológica básica postulan que todo progreso futuro exige que las personas se sometan «a las fuerzas impersonales del mercado», recuperando así lo esencial del liberalismo más rancio. Mediante esta sumisión contribuiremos cotidianamente a la construcción de ese «algo más grande» que no podemos comprender, ya que el mercado capitalista es un sistema de coordinación neutro, impersonal, benéfico universalmente y articulador de un conjunto de mecanismos que funcionan espontáneamente.

También dejaban bien sentado que para conseguir esos objetivos se debía librar una larga batalla teórica en el marco de las elites económicas a nivel mundial que terminara por imponerles estas «evidencias mecánicas». Hayek nos dice: «Lo que para los observadores contemporáneos aparece como una batalla de intereses contradictorios, zanjada por el voto de

las masas, ha sido generalmente decidido bastante antes por una batalla de ideas en un círculo restringido».

Desafiando el consenso oficial de la época, defendían que la desigualdad era un valor positivo del que precisaban las sociedades occidentales, frente al poder excesivo y nefasto de los sindicatos y del movimiento obrero, que había socavado las bases de la acumulación privada con sus reivindicaciones salariales y con sus presiones para que el Estado aumentase cada vez más los gastos sociales. Esos dos procesos desembocaban en una inflación galopante que ponía en peligro las economías de mercado.

Los remedios que proponían y siguen proponiendo son la estabilidad monetaria y las reformas fiscales para incentivar a los agentes económicos. Esta estabilidad debe ser la meta suprema de cualquier Gobierno, disciplinando los presupuestos en el capítulo de gasto social y restaurando una tasa natural de desempleo, o sea, la creación de un ejército de reserva de trabajo para quebrar a los sindicatos.

En relación con las reformas fiscales, que no son otra cosa que reducciones de impuestos sobre las ganancias más altas y sobre las rentas, apuntan que son una forma de generar una nueva y saludable desigualdad para dinamizar las economías avanzadas, entonces afectadas por el estancamiento y la inflación.

Como ya hemos dicho, estas políticas fueron adoptadas por los gobiernos más reaccionarios de los ochenta, como el de Pinochet en Chile o los de Reagan en EE. UU. y Thatcher en el Reino Unido. No obstante, lo más significativo es que los principios básicos del neoliberalismo han ido calando hasta hacerse imperantes en una imparable mundialización de la economía bajo un nuevo espíritu del capitalismo.

Frente a las críticas que denunciaban el egoísmo de los intereses privados y la explotación de los trabajadores, dominantes en el período de la posguerra, surgió un nuevo espíritu del capitalismo que tomó forma progresivamente a comienzos de la crisis de los años setenta, emprendiendo la tarea de revalorizar el sistema. El nuevo espíritu se abrió a las críticas que denunciaban entonces la mecanización del mundo y la destrucción de las formas de vida favorables a la realización de las potencialidades del individuo.

Adaptando estos temas reivindicativos a una nueva forma de obtener beneficios, el nuevo espíritu del capitalismo ha podido comprenderse, en

los primeros momentos de su formulación, como una superación del capitalismo y, por tanto, como una superación del anticapitalismo. Realmente, se trataba de restaurar el prestigio de un sistema de explotación que había sido seriamente cuestionado desde el final de la Primera Guerra Mundial.

Tras la crisis del 68, lo prioritario era la recuperación del control de las empresas, objetivo fundamental de la patronal en esta época, que fue conseguido mediante la flexibilización y la toyotización. Correlativamente, eran cuestionadas, en el plano de la seguridad y de los salarios, las conquistas del período anterior por medio de alabanzas a las virtudes de la movilidad y de la adaptabilidad. La recuperación del control se vio también favorecida por la cooperación de los propios asalariados, tratados ahora como si fueran individuos independientes, cuyo rendimiento es diferente y desigual.

El conjunto de estas transformaciones ha posibilitado recuperar un nivel de orden comprometido a comienzos de la década de 1970 y generar importantes incrementos de productividad. Sin embargo, es evidente que los trabajadores asalariados han pagado un precio muy elevado por estas transformaciones, ya que todo parece indicar que, simplemente para mantener su nivel de vida, deben trabajar de manera más intensa, y que, en este mismo movimiento, quienes han sido considerados como incapaces de seguir el ritmo y definidos como «inadaptables» se han visto expulsados a empleos de menor calidad e incluso fuera del mercado de trabajo. Esta evolución ha ido acompañada por un profundo cambio en las concepciones de la justicia social, que ha supuesto el paso de unos valores centrados en el reparto equitativo de los beneficios entre categorías socioprofesionales del beneficio a otros preocupados solamente por la redistribución en función del rendimiento individual.

¿Integración de los sindicatos?

El desarrollo del neocapitalismo y del estado de bienestar ha tenido que contar forzosamente con la concurrencia activa de los poderosos sindicatos europeos. Las grandes centrales sindicales llegaron a contar, y en algunos casos aún cuentan, con un enorme poder: su patrimonio (sedes, cooperativas, aseguradoras, inmobiliarias, entidades financieras...), sus efectivos humanos y sus atribuciones —hemos de tener en cuenta que en algunos países gestionan las pensiones—, les convierten en piezas clave del sistema.

Aceptados como «agentes sociales», en la nueva terminología neocapitalista, los acuerdos tripartitos Gobierno-patronal-sindicatos han menudeado a lo largo de las últimas décadas. Así, los llamados «pactos sociales» fueron la tónica dominante de lucha de clases hasta la década de los ochenta. Sin embargo, hoy, a pesar de ser parte esencial del ordenamiento no sólo económico sino también político del capitalismo, los sindicatos muestran su impotencia para frenar el paro y la precariedad, y también para impedir el deterioro de las condiciones de trabajo de la mayoría de los sectores estables. Lo que nos permite hablar de una profunda crisis del sindicalismo y cuestionarnos qué papel desempeñan en la actualidad en el mantenimiento o superación del modelo social.

Buen ejemplo de lo que estamos diciendo nos lo ofrece la evolución del sindicalismo español desde la Transición a nuestros días. En 1976, el sindicalismo no sólo era capaz de impedir las políticas de ajuste basadas en la reducción de plantillas y los recortes salariales, sino que, a pesar de haber soportado una feroz represión, constituía un contrapoder político e ideológico que lo convertía en un interlocutor temido por gobiernos y patronales. Pero en la Transición política, los sindicatos intercambiaron su propia legalización por la renuncia a sus ideas transformadoras. En nuestro país ese camino hacia el posibilismo se selló con los famosos Pactos de la Moncloa, en los que, a cambio de libertad sindical, se abrieron las puertas para una desregularización de un mercado laboral tachado de paternalista.

Con la estabilización política se desactivaron las luchas que marcaron la Transición, y con ellas el discurso de las minorías que propugnaban una democracia social. Simultáneamente, aumentaba la influencia de las corrientes sindicales que parecían más realistas y pragmáticas, al no pretender más que la administración de lo que existe. En este contexto, y contando con el apoyo de los poderosos sindicatos alemanes, UGT pasó de ser una fuerza marginal, con un peso menor que cualquiera de las corrientes sindicales radicales, a ser la segunda fuerza en las elecciones sindicales de 1978 y la primera en las de 1982.

A partir de ese momento, y con la llegada al poder del PSOE, el capital español pudo acometer las tareas pendientes derivadas de la crisis de los setenta, denunciando la rigidez del mercado de trabajo. Partiendo de esta premisa, se pusieron en circulación toda una serie de consignas que terminaron por ser aceptadas por las centrales sindicales mayoritarias. Bási-

camente, el argumento fundamental descansaba en que para conseguir la reactivación económica y crear empleo debíamos ser competitivos, y para conseguir esto último resultaba imprescindible flexibilizar el mercado de trabajo. El PSOE abordó de forma inmediata una política de ajustes que se concretó en tres frentes: la reconversión industrial, la privatización de las empresas del Estado y la flexibilización del mercado laboral.

Estas dinámicas originaron la disminución de las bases de apoyo de los sindicatos, convirtiendo la relación entre los trabajadores y las centrales sindicales en problemática. Los sindicatos, debilitados y que renunciaban a la lucha, fueron percibidos por muchos trabajadores como poco eficaces en la defensa de sus intereses. Por otra parte, la precariedad laboral, nacida de la desregulación laboral, y el paro, unidos a la actitud de muchos empresarios, que percibían haber recuperado su poder, erosionado en la coyuntura anterior, hicieron que un gran número de trabajadores sintieran la pertenencia al sindicato como un riesgo. Estas percepciones condujeron «libremente» al asalariado, sin que nadie se lo impusiera de forma explícita, a la desafiliación, cumpliéndose la profecía liberal de que los sindicatos son enemigos de los trabajadores.

Este proceso no sólo fue español, ya que afectó a todos los países industrializados. Los sindicatos franceses vieron caer globalmente, entre 1976 y 1988, su número de afiliados en un 50 %. La tasa de sindicalización (número de sindicatos con respecto a la población activa asalariada) en ese país descendió de un 20 % a un 9 %. El hundimiento en sectores estratégicos como la federación del metal del principal sindicato francés fue espectacular, ya que pasó de contar en 1974 con 420 000 afiliados a conservar únicamente 80 000 en 1988. Sólo otros cuatro países tuvieron una pérdida mayor de sindicación en valores absolutos, pero en valores relativos fue España la que padeció una caída superior, puesto que registró durante el mismo período un 60 % de desafiliación. En un informe de la OIT de 1995 se constataba que de 1400 millones de trabajadores en todo el mundo solamente 164 millones estaban sindicados, menos de la mitad que diez años antes.

El capitalismo había recuperado la iniciativa en el mundo de la empresa al lograr imponer sus propios valores en el ordenamiento económico y social. La precarización y el consiguiente miedo al paro terminaron debilitando la combatividad de los trabajadores y su tendencia a sindicarse.

se. La tasa de sindicalización de los trabajadores precarios no alcanzaba en Francia el 3 % a comienzos del siglo XXI.

Esta cruda realidad es sin duda producto de la ofensiva neoliberal, pero guarda una estrecha relación dialéctica con las políticas adoptadas por los sindicatos mayoritarios. Para sus direcciones, la defensa de las condiciones laborales sólo se puede realizar a través del aumento de la inversión privada, que, al contribuir al crecimiento económico, se supone, es generadora de empleo. En una economía de mercado, el aumento de la inversión privada tiene como condición el aumento de los beneficios empresariales, y esto pasa por la reducción de los costes salariales directos e indirectos. Desde esta perspectiva, los sindicatos aceptaban que sólo si hay aumento de los beneficios se puede hacer viable la defensa de los puestos de trabajo y las mismas condiciones laborales. Al asumir la lógica económica capitalista, se admite que sea ésta la que determine las condiciones de trabajo y los derechos sociales.

Este radical cambio en el discurso recibió el nombre de «modernización sindical». La historia de CC.OO., desde antes de su legalización, es la historia de las tensiones internas para imponer dicho modelo de sindicalismo, hoy ya plenamente garantizado. No sucedió así en el caso de UGT, que, tras su hibernación en el franquismo, nació ya modernizada en la democracia.

Concebido de este modo, el sindicalismo «moderno» carece de argumentos para oponerse al despliegue de la racionalidad mercantil (globalización económica, competitividad, Europa de Maastricht, etc.), y por extensión también le es muy difícil oponerse coherentemente a las consecuencias de dicho despliegue (paro, precariedad, etc.). ¿Cómo se va a luchar contra la reducción de plantilla en una empresa inviable? Todos saben que tras la resistencia verbal de los sindicatos sólo hay un intento de aminorar el número de despidos o de vender más cara la pérdida del puesto de trabajo. La oposición a estas políticas en el seno de las mismas centrales sindicales aparece como irracional e inútil, y de mostrarla así se encargan sus propias direcciones.

La modernización sindical que ha acompañado a la crisis del sindicalismo ha tenido otras manifestaciones que nos ayudan a explicar el cambio de discurso del que acabamos de hablar. Una de esas manifestaciones es su «despolitización». El nacimiento y desarrollo de las grandes centrales

obreras ha estado vinculado a lo largo de su historia, en la mayoría de los casos, a partidos obreros. En la segunda mitad del siglo XX y en el escenario europeo, a partidos socialdemócratas o comunistas. Buen ejemplo de lo que decimos es nuestro propio país, donde UGT nació por iniciativa del PSOE, a finales del siglo XIX, y ha seguido estrechamente vinculada a él, mientras que CC. OO. surgió por la labor del PCE, en la clandestinidad, a comienzos de los años sesenta.

La crisis del comunismo afectó de modo particular a las centrales sindicales que se movían bajo esta tutela, como CC. OO. en España o la CGT en Francia, aunque respondieron de modo distinto frente al hecho. En el caso español, no sólo se buscó por parte del sindicato marcar las distancias con el partido de referencia, sino que un sector de su dirección optó por desvincularse de él y afiliarse al PSOE. Los franceses, más prudentes, no arriesgaron tanto y se limitaron a alejar su acción sindical de la estrategia comunista. En general, supuso una pérdida de identidad ideológica que sirvió, en mayor o menor medida, para implantar el sindicalismo de nuevo tipo.

En el caso de las centrales bajo influencia socialdemócrata, también se abogó por el distanciamiento de opciones políticas; así, el PSOE terminó por dar libertad de afiliación sindical a sus miembros ante la avalancha de cuadros sindicales que militaban en CC. OO. Tal vez, el hecho más revelador en este sentido fue la emancipación del Partido Laborista británico de las poderosas Trade Unions, confederación de sindicatos de los que había nacido el mismo partido a comienzos del siglo XX.

Otro de los efectos del proceso de desafiliación fue el debilitamiento económico de las centrales, que les llevó en algunos casos, como a la UGT española, a embarcarse en empresas económicas de dudosa fiabilidad, sobre todo en el sector inmobiliario, a través de la puesta en marcha de cooperativas de viviendas que, en ocasiones, acabaron en estrepitosos fracasos financieros. Pero el recurso más utilizado para atender a su financiación fue recabar dinero público por medio de distintos procedimientos: organización de cursos de formación profesional continua, devolución del patrimonio sindical incautado antes de la guerra civil, entre otros. Este flujo de dinero del Estado a las centrales sindicales, que corre en paralelo al que reciben las organizaciones empresariales, sin duda tiende a condicionar sus estrategias.

Otro condicionamiento de esa estrategia sindical en las últimas décadas viene dado por la misma precarización del mercado de trabajo. La masa de afiliados ha terminado por quedar reducida, básicamente, a los trabajadores estables de las grandes empresas, motivo por el que los sindicatos han optado por orientar su política en beneficio de esos sectores estables, más que en el de los sectores periféricos y excluidos del mercado laboral. La baja afiliación entre los parados es un hecho que se puede constatar, y la pérdida de empleo suele ir acompañada por el abandono del sindicato. A partir de un cierto umbral de paro se observa como descienden entre los trabajadores las relaciones con los sindicatos.

Por último, señalaremos que el sistema de liberaciones sindicales en las distintas federaciones y en las grandes empresas ha permitido crear una auténtica legión de representantes sindicales, una de cuyas características es la de ser cooptados y no elegidos en la mayoría de los casos. Por lo tanto, suelen ser las uniones locales, provinciales o regionales, y no la sección de empresa, las que designan a los delegados sindicales, quienes, para mantener su cargo, han de satisfacer a su jerarquía sindical y no a su base. De este modo, la característica común de los actuales dirigentes es haber pasado la mayor parte de su vida activa en los aparatos del sindicato, lejos de su medio profesional original y gozando del alejamiento de su puesto de trabajo. Este tipo de prácticas es percibido por muchos no como una militancia al servicio de la clase trabajadora, sino como una sinecura de la que se benefician aquellos que gozan de ella.

Todos estos elementos contribuyen a explicar la actual crisis del sindicalismo, que ha pasado de ser considerado como una instancia de lucha de la clase trabajadora a una institución más del poder establecido. En tal sentido, se reconoce la «representatividad» de los sindicatos y se considera que existe un «diálogo social» porque éstos discuten con la Administración y con «representantes» de la patronal cuya representatividad real tampoco se conoce.

No obstante, el capitalismo sigue viendo en los sindicatos la única fuerza capaz de movilizar al mundo laboral y de hacer frente a sus pretensiones, razón por la cual practica una política de reconocimiento tácito, pero también de acoso sistemático. En este sentido, la Confederación Internacional de Sindicatos Libres (CISL), que aglutina a la mayor parte de los sindicatos europeos, ha identificado claramente a un cierto número

de multinacionales —Kodak, United Fruit, IBM, entre otras—, en su mayoría estadounidenses, que practican políticas abiertamente hostiles a los sindicatos. En IBM, por ejemplo, está mal visto cualquiera que pretenda introducir una sección sindical, y con frecuencia se le despiden. A estas empresas podríamos sumar otras muchas que han desarrollado diferentes estrategias para impedir o neutralizar un sindicalismo de clase.

La tragedia de las grandes centrales sindicales es haber admitido la lógica del sistema capitalista y, a pesar de todo, seguir siendo cuestionadas por el discurso neoliberal. Por eso la imagen que el poder difunde de los sindicatos es, en ocasiones, la de ser los únicos interlocutores válidos de la clase trabajadora, mientras que en otras se les presenta como instituciones corporativas y conservadoras que obstaculizan el progreso, en la medida que impiden el desarrollo económico, siendo así los causantes reales del paro con sus pretensiones salariales, que terminan por perjudicar a los mismos trabajadores.

Se les exige que permitan cada vez una mayor flexibilidad laboral de los trabajadores estables para igualar «solidariamente» a todos en la condición de precarios. La negativa de los sindicatos a acceder a estas pretensiones les acarrea la acusación de moverse por motivaciones egoístas, frente a la racionalidad económica, que por ser técnica es neutral y representa a los intereses generales.

Frente a esta realidad sindical, el marxismo militante se mueve en una doble dirección: por un lado, critica las políticas dominantes en el seno de las grandes centrales y, por otro, lucha dentro de los mismos sindicatos por reorientarlas. Hemos de tener en cuenta que durante mucho tiempo y desde postulados leninistas se teorizó que el trabajo de los marxistas en los sindicatos era el de utilizarlos como correas de transmisión de los partidos obreros, pero el proceso de paulatina despolitización de las grandes centrales ha desvirtuado en parte esta estrategia. No obstante, el mismo Lenin siempre recomendó el trabajo en su seno, sin olvidar su naturaleza reformista.

Desde posturas transformadoras, hoy por hoy no se puede dar la espalda ni enfrentarse a las más poderosas organizaciones de encuadramiento de la clase trabajadora, y, aunque es cierta la debilidad que el movimiento sindical padece, eso no quiere decir que, ante el vacío de cualquier otra alternativa, los sindicatos no puedan conseguir el seguimiento

de muchos perjudicados cuando convocan a la protesta. Las cuatro huelgas generales habidas en los últimos tiempos en nuestro país lo confirman. Esta realidad no impide que los marxistas no se dejen engañar ante la función que los sindicatos desempeñan en el sistema actual. Los sindicatos han equilibrado su progresiva debilidad como movimiento mediante su relativa, y siempre condicionada, fuerza como institución. Pero esto es lo mismo que decir que también ha aumentado su papel como maquinaria para disciplinar la fuerza de trabajo.

Centro y periferia

Las teorías clásicas sobre el imperialismo elaboradas a principios del siglo XX, que se inspiraban en el reparto del mundo por las grandes potencias coloniales, no fueron revisadas por el pensamiento marxista hasta comienzos de la década de 1960, cuando el saldo del proceso descolonizador, que se vivió después de la Segunda Guerra Mundial, comenzaba a arrojar un balance desalentador, y la pobreza en muchos países latinoamericanos y africanos se vio incluso agravada. Fue entonces cuando aparecieron los conceptos de *subdesarrollo* y de *Tercer Mundo*, y cuando, desde nuevos enfoques, algunos teóricos del marxismo sometieron a revisión las viejas tesis.

Aunque sus puntos de vista no eran coincidentes, todos ellos hacían referencia a la consolidación de una economía mundial, a la aparición de empresas transnacionales, al crecimiento de un capital financiero mundial, al desfase entre la base material del desarrollo capitalista y los Estados-nación y al papel predominante del intercambio y la circulación en la división planetaria entre pobres y ricos.

La crítica al concepto de subdesarrollo apareció formulada inicialmente por Paul Baran (1959) en los años cincuenta, y ampliada más tarde por otros autores, como A. Gunder Frank (1978). En esencia, esta crítica se basa en las nociones de plusvalía y de generación y absorción de esa plusvalía dentro del sistema económico capitalista. Según estos autores, las economías industrializadas han impuesto una forma determinada de «desarrollo» a las sociedades poscoloniales, en las que consorcios extranjeros y elites nacionales se apropian de la plusvalía económica producida, en detrimento del conjunto de la población autóctona y en beneficio del mundo desarrollado.

Baran sostiene que en las sociedades poscoloniales el desarrollo está en gran parte limitado porque la plusvalía producida no se invierte en sus economías. Así, el problema no consiste en una falta de desarrollo por el simple atraso histórico, sino en un subdesarrollo de esas economías nacionales, debido ante todo al resultado de la penetración capitalista industrial. Frank (1978: 20) añade que «Para el desarrollo y el subdesarrollo el determinante causal es sin lugar a dudas el sistema capitalista mundial, ya que fue el desarrollo capitalista a lo largo de los últimos cinco siglos el que propició el desarrollo económico en algunas partes del mundo a costa de generar, simultáneamente y como parte integrante del mismo proceso, el subdesarrollo en Asia, África, América Latina». Por ello, sin la liberación de esta estructura capitalista los países satélite están condenados al subdesarrollo, agrandándose cada día más las diferencias.

La teoría del intercambio desigual, que fue propuesta en la década de 1970 por Emmanuel (1973) para explicar las enormes diferencias económicas a escala mundial, guarda una estrecha relación con la anterior. El elemento fundamental de esta teoría pivota sobre el mecanismo por el cual se determinan las relaciones de intercambio internacional. Según Emmanuel, los costes por unidad de producción serán inferiores en los países donde el salario sea menor. Los costes no laborales son los mismos en todos los países, pero, si el trabajo necesario crea el mismo valor por período de tiempo, la cuota de ganancia será mayor allí donde sean más bajos los salarios, lo que explica el fenómeno de deslocalización de las empresas. El resultado de esto es que, mediante el intercambio, los países avanzados se apropian de más tiempo de trabajo del que generan en la producción, transfiriéndose plusvalía desde los países atrasados y reduciendo la cuota de acumulación en ellos.

El marxista egipcio Samir Amin (1978), en sus interpretaciones para explicar el desarrollo desigual en el mundo, pone el énfasis en la dependencia de los países pobres respecto a los ricos. Coincide con los anteriores en considerar que el atraso social y económico de las naciones subdesarrolladas está condicionado por fuerzas externas, pero su interpretación sobre la transferencia de plusvalía es más global. Para Amin la explicación de dicha situación se encuentra en la dominación de esos países por otros más poderosos en los aspectos más variados, generando relaciones de dependencia en todas las esferas: dominación tecnológica, dominación financiera, dominación en el intercambio que se salda a favor de los países

ricos de un modo escandaloso —sólo hay que pensar en la enorme deuda externa que lastra las economías de los países atrasados—. Esta dependencia de la periferia (países subdesarrollados) frente al centro (países desarrollados) se da porque los países capitalistas avanzados extraen un excedente, por diferentes medios, de los subdesarrollados.

Puede deducirse de su análisis que en el período colonial la apropiación del excedente tomó fundamentalmente la forma de apropiación directa de productos (saqueo y expolio), mientras que en la época moderna adopta la forma de repatriación de beneficios.

Emmanuel y Amin comparten en esencia la explicación del desarrollo que ofrecen Baran y Frank. En los países subdesarrollados el papel de la clase obrera y el campesinado es el de ser productores, y el producto de su trabajo se exporta. No podemos considerarlos como consumidores, tal y como entendemos este concepto en los países desarrollados, ya que para amplias capas de la población sus salarios se aproximan a la mera subsistencia, quedando condenadas a moverse en el subconsumo. Como los salarios de la mayoría de la población son bajos, el mercado interior no se expande y la acumulación de capital en el país dependiente se retrasa o «deforma». En esencia, Amin argumenta que se produce plusvalía en la periferia y de ella se apropia el centro. El subconsumo no hace más que facilitar el mecanismo por medio del cual ocurre esa apropiación.

Todas estas teorías fueron criticadas desde la ortodoxia marxista, sobre todo por el economista Charles Bettelheim (1973), ya que su aceptación, sin más, permitía afirmar que los trabajadores de los países ricos participaban de la explotación de los trabajadores de los países pobres.

En 1974, Immanuel Wallerstein revolucionó la historiografía y la sociología histórica al dar a conocer su tesis sobre la formación de la «economía-mundo» capitalista. Enfrentándose a las ideas clásicas basadas en el estudio de los fenómenos económico-sociales a partir de sociedades nacionales o de áreas continentales o subcontinentales, Wallerstein estudió el moderno sistema mundial desde los mismos orígenes de la sociedad capitalista y con una perspectiva global. Siguiendo la huella de Marx, dicho autor considera que sólo es válido este tipo de análisis a escala planetaria, dejando a un lado los sistemas menores. Eso supone que la consideración sobre el carácter capitalista o no de una sociedad debe hacerse desde el entendimiento del sistema como algo global. En su obra *El moderno siste-*

ma mundial (1979), que cubre el período 1450-1640, traza la aparición en Europa de lo que denomina una «economía-mundo» capitalista, basada en una única división internacional del trabajo cuya evolución se habría desplegado, geográfica y cronológicamente, hasta convertirse en el único orden actualmente existente. En ese sistema-mundo incluía Wallerstein a los autodenominados países socialistas o comunistas. Con sus aportaciones, el autor recuperaba desde una perspectiva marxista una visión sobre el capitalismo como fenómeno global.

Marx (*OEME*, vol. II: 150) ya nos decía que la base del mundo capitalista estaba constituida por el propio mercado mundial. Si partimos de este principio, no puede extrañarnos que el comercio internacional en los últimos años venga creciendo un 7 % anual frente al 2,3 % de incremento en la producción; sin embargo, hoy se repite hasta la saciedad que el hecho más importante de nuestra circunstancia histórica es la globalización de las economías nacionales, que, junto con su reestructuración posfordista, está teniendo consecuencias desastrosas para el nivel de vida de la clase trabajadora y, sobre todo, para su poder. Pero ¿a qué se está denominando globalización?

Cuando el tema surgió hace dos décadas, se hacía hincapié en la descentralización de la producción desde los antiguos centros industriales hacia los países de bajos salarios de la periferia. Un poco después, el énfasis se trasladó a la expansión del comercio mundial, en una tendencia favorecida por las nuevas tecnologías de comunicación y transporte. En cualquiera de los dos casos, por la reubicación de las industrias o una mayor cuota en el mercado nacional de bienes importados. La consecuencia era la confrontación entre los trabajadores mejor organizados y pagados del Norte desarrollado con los del resto del mundo. Los nuevos flujos migratorios, que hacen afluir hacia el centro a los trabajadores del Sur y de Europa del Este, tienen el mismo efecto. Finalmente, en su versión más reciente, cuando se habla de globalización económica se está haciendo referencia al rápido y masivo movimiento de capital financiero.

Como ya hemos dicho, el aumento del comercio mundial ha sido espectacular; sin embargo, dicho fenómeno beneficia esencialmente al mundo occidental y a algunos países asiáticos, mientras que Latinoamérica sólo se ha beneficiado en una pequeña parte y África ha quedado claramente al margen.

La mayor parte de intercambios se sigue produciendo esencialmente entre las zonas más desarrolladas, sobre todo entre países geográficamente cercanos. Así, por ejemplo, Europa occidental exporta las dos terceras partes de sus mercancías a otros países de esa misma zona. Norteamérica (Estados Unidos y Canadá) exporta más del 60 % de su producción a su mismo territorio o a Europa occidental. Asia, cuyo dinamismo exportador se vio esencialmente impulsado por Japón y, a partir de la década de 1990, por el Sureste asiático y China, canaliza la mitad de sus exportaciones hacia el territorio asiático. Así pues, la globalización y la regionalización están íntimamente relacionadas.

El rápido crecimiento de los intercambios comerciales internacionales es, en gran parte, consecuencia del desarrollo sin precedentes que han experimentado las grandes empresas multinacionales tras organizar sus procesos productivos a escala planetaria. Estos grandes grupos empresariales, como Ford, Coca-Cola o IBM, se han instalado en países que poseen mano de obra barata y/o amplios mercados potenciales. Sus estrategias de implantación se basan esencialmente en la exportación de capital. Aun así, se ha de tener en cuenta que el valor añadido de las 100 principales empresas multinacionales sólo representa actualmente un 4,5 % del PIB mundial, lo que indica que la economía planetaria no se reduce sólo a la actividad de este capital internacional.

Por otra parte, la circulación de capitales entre países, bajo todas sus formas, también ha experimentado un importante crecimiento desde la década de 1980. Esta globalización financiera se vio favorecida por la desregulación y la liberalización. En efecto, al suprimir determinadas barreras jurídicas, es decir, al desregular, los gobiernos facilitaron la entrada y salida de capitales en sus países. Este movimiento dio lugar a un aumento sin precedentes del volumen de transacciones sobre títulos (acciones y obligaciones), así como a la creación de nuevos instrumentos especulativos (opciones, futuros, etc.) inicialmente concebidos para protegerse ante determinados riesgos. Todo esto tuvo también como consecuencia la multiplicación de las operaciones en los mercados de divisas.

Esta enorme movilidad del capital a la búsqueda de beneficios rápidos nos ha permitido explicar algunas de las más importantes crisis de los últimos años, y está conectada con el grave problema de la deuda externa de los países menos desarrollados. Los Estados endeudados suelen captar

fondos acudiendo a los bancos extranjeros o mediante la emisión de bonos suscritos en los países ricos. De este modo, se produce un movimiento de capitales entre los países prestadores y los prestatarios. Conviene conocer que desde mediados de la década de 1970 Estados Unidos es el principal beneficiario de la mayor parte de las transferencias de capitales, que esencialmente utiliza para compensar su déficit estructural por cuenta corriente. Entre 1993 y 2001, dicho déficit aumentó un promedio de 218 300 millones al año, es decir, más de tres veces el déficit del conjunto de países en vías de desarrollo.

Todo esto unido a la poderosa estructura que forman las organizaciones económicas internacionales —Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional, OMC, etc.—, eficazmente coordinadas entre sí, y a las plataformas de encuentro y concertación de los grandes países (G-7 y G-8), siempre desde la opción hoy dominante de un capitalismo financiero oligopólico, que encuentra en el beneficio y la acumulación su única razón de ser, hace que, para los voceros del neocapitalismo, la globalización no sólo sea una época de cambios, sino un cambio de época. Desde el paradigma neoliberal se presenta la globalización como una etapa histórica sin precedentes o bien como un conjunto de fuerzas con carácter inexorable, y consecuentemente supone para los países o los Estados la obligación de ajustar sus estrategias nacionales al modelo de globalización neoliberal, a través de una serie de medidas económicas (apertura comercial y financiera, privatización o extranjerización del patrimonio público, entre otras). Sin embargo, para el marxismo, en sus más diversas manifestaciones, es simplemente una nueva fase del capitalismo.

Esta globalización mantiene todos los rasgos del capitalismo (explotación del trabajo asalariado, extracción de la plusvalía, concentración de la riqueza y del poder) y agrega otros elementos diferentes a los del capitalismo industrial, dando una nueva dimensión al imperialismo en esta fase y poniendo de relieve la enorme desigualdad que existe a escala mundial. La globalización permite visualizar mejor que en épocas anteriores las relaciones desiguales entre el centro y la periferia del sistema capitalista mundial, ofreciéndonos una nueva perspectiva, desde la óptica de Wallerstein, sobre el proceso de pauperización a escala planetaria.

Marx creía que el empobrecimiento relativo de los trabajadores era un rasgo inherente del sistema capitalista considerado en su conjunto. Desde

un análisis simplista esta ley tendencial del capitalismo parecería haber quedado refutada en los últimos cincuenta años por el desarrollo de la sociedad consumista, ya que en los países capitalistas avanzados no ha habido un empobrecimiento de las clases populares. Sin embargo, si trasladamos ese principio a escala mundial, lo que podemos apreciar es un acelerado proceso de pauperización que afecta al 80 % del planeta. Salir al paso de esta realidad económica incuestionable desde presupuestos críticos y transformadores nos lleva forzosamente a la praxis política que abordaremos en los capítulos siguientes.

¿Imperialismo o Imperio?

Si aceptamos que la globalización tensiona aún más la relación entre centro y periferia, utilizando nuevos medios en la extracción del excedente a escala mundial, podemos tener la tentación de creer que los viejos mecanismos del imperialismo clásico han sido superados para dar paso a una nueva realidad totalmente distinta a la etapa anterior.

En esa tentación han caído Michael Hardt y Toni Negri con la publicación de *Imperio*, una de las obras más escandalosas de los últimos años en el campo del posmarxismo.

Todo el mundo ha considerado que el grueso de las tesis que se exponen en este libro corresponde a la última producción de Toni Negri, ya que Michael Hardt, profesor en la Universidad de Duke (EE. UU.), es un joven discípulo del revolucionario italiano. Negri ha sido en las tres últimas décadas una figurada destacada dentro del campo del marxismo y ha recorrido una larga carrera académica, política y militante que deja pocas dudas a propósito de su capacidad teórica y de su integridad política.

Estudió Filosofía en Italia, Alemania y Francia, compaginando su formación con una activa militancia en el medio obrero. Fundador del grupo Autonomia Operaia, fue su principal teórico a finales de los años sesenta, cuando el Estado italiano comenzó a vincular dicha organización con la agrupación guerrillera Brigadas Rojas. Hacia 1977 la situación política en Italia estaba tan enrarecida que Negri se vio obligado a exiliarse en Francia, donde trabajó junto a Louis Althusser. En 1978 las Brigadas Rojas secuestraron y mataron al dirigente democristiano Aldo Moro. Un año después, en plena caza de brujas, Negri fue arrestado en Milán, junto a 67

militantes de Autonomía y se le acusó de ser su líder y miembro de las Brigadas Rojas. Fue condenado y recorrió varias cárceles italianas, donde desarrolló un intenso trabajo teórico hasta que en 1983 fue elegido diputado y, gracias a la inmunidad parlamentaria, pudo salir de la cárcel. Ante la inminente revocación de su inmunidad se exilió nuevamente en Francia. En 1997 Negri volvió a Italia, teniendo de nuevo que ingresar en prisión, aunque poco después le fue concedido el arresto domiciliario. Durante esa etapa de confinamiento en su piso del Trastevere, redactó con Hardt su obra *Imperio*. Por fin, en 2003, Negri obtuvo la libertad.

Imperio se publicó en 2000 y fue desde el primer momento un éxito en ventas y un libro provocador que sacudió el aletargado campo del marxismo. Despertó el entusiasmo en algunos, la crítica en muchos y el asombro en casi todos. El filósofo esloveno Slavoj Žižek, de modo exagerado, dijo de esta obra que era «una reescritura del *Manifiesto comunista*». El filósofo francés Étienne Balibar la vio como «una asombrosa proeza, escrita con un entusiasmo contagioso, y basada en amplios conocimientos históricos», juicio que nadie se ha atrevido a desmentir.

Pero otros, como el argentino Atilio Borón o el sociólogo norteamericano James Petras, fueron mucho más críticos. Este último llegó a afirmar: «*Imperio* es una síntesis generalizada de las banalidades intelectuales sobre la globalización, el posmodernismo y el posmarxismo. La tesis del posimperialismo de *Imperio* no es novedosa, no es una gran teoría y explica poco del mundo real. Más bien es un ejercicio verboso vacío de inteligencia crítica» (Petras, 2002).

El siglo XXI ha amanecido con un solo mundo, que únicamente tiene interior, pues fuera de él no hay sino caos, con una sola humanidad, una sola forma de producción capitalista, un solo mercado, un solo poder, que por ser universal no tiene localización. Es a este estado de cosas al que Negri y Hardt denominan *Imperio*. En esencia, las tesis que sostiene el libro se pueden resumir en los siguientes puntos: el fin del imperialismo; la crisis de la soberanía del Estado-nación; la aparición globalizada del trabajo inmaterial; el ocaso de la dialéctica; el surgimiento de un imperio sin territorio y sin centro pero que está en todas partes; la aparición del biopoder, ejercido sobre la vida social; y el nacimiento de la multitud como el sujeto que se enfrentará al Imperio.

De este conjunto de afirmaciones arriesgadas, algunas resultan más escandalosas que otras. Se puede admitir que las formas de dominación y

explotación del capital han mutado en los últimos años; si se quiere, podría aceptarse el término *globalización* para designar ese fenómeno, pero resulta más cuestionable, sobre todo desde una óptica más o menos clásica, anunciar el supuesto fin del imperialismo.

Es cierto que podemos hablar de un nuevo capitalismo, que se podría describir como globalizado, y que los cambios sociales de las últimas décadas se deben en gran medida a la revolución tecnológica, propiciada por los modernos medios informáticos y mediáticos. Pero estamos muy lejos de que los Estados nacionales hayan sido sustituidos por una amplia red descentrada de núcleos de poder económico-políticos. El Estado-nación sobrevive, aunque inmerso en un sistema capitalista mundial. La competencia entre Estados y entre regiones económicas más ricas por ejercer el dominio y el control sobre las menos desarrolladas y la resistencia que éstas ofrecen ante el hecho nos impiden admitir, hoy por hoy, que han desaparecido las prácticas o los usos imperialistas.

Sin embargo, Negri y Hardt manifiestan su abierto rechazo a asimilar la globalización a una fase o momento del ejercicio de la hegemonía imperialista. Según estos autores, el Imperio ha devorado el imperialismo, y llegan a decir que «Los Estados Unidos no constituyen —e, incluso, ningún Estado-nación puede hoy constituir— el centro de un proyecto imperialista». La expansión planetaria de los valores y la cultura de Macdonalds, sostenida por el poder absoluto de las armas nucleares, ha borrado la historia, difuminando la contradicción entre el capital y el trabajo, o, lo que es lo mismo, el imperialismo ha dejado de ser necesario para el capital. Afirman que en su libro han pretendido huir del escándalo por el escándalo mismo —como es decir que los norteamericanos atacaron a Irak por el petróleo—, ya que lo que pretenden es comprender las lógicas internas al sistema del poder mundial en los términos más sofisticados posibles.

Podemos estar de acuerdo en que las nuevas formas del dominio imperial ya no son básicamente la ocupación y la represión, sino el consenso y la absorción por el sistema de los movimientos transformadores. Pero no podemos negar, luego de las últimas intervenciones en Afganistán e Irak, del Plan Colombia, de la virtual descomposición de las Naciones Unidas, de las amenazas de invasión a Cuba, a Corea del Norte y a Irán, que siguen existiendo potencias imperialistas y que siguen recurriendo a los viejos métodos de siempre para asegurar sus intereses o influir geopo-

líticamente en determinadas zonas. Tampoco se puede obviar o desconocer la centralidad de la hegemonía norteamericana en este proceso, hegemonía que quedaba sintetizada en el llamado, hasta hace poco tiempo, «Nuevo Orden Mundial».

Así mismo, sobre la posible revisión de los postulados clásicos respecto al papel de la clase trabajadora en el proceso de transformación social o sobre la articulación de la lucha de clases en el momento actual, podemos estar de acuerdo con Negri y Hardt en que han de ser adaptados a los cambios sociopolíticos de esta época. No obstante, los autores de *Imperio*, a raíz de la críticas recibidas, se apresuraron a aclarar que en ningún momento habían sostenido que la clase obrera hubiera dejado de ser la protagonista de las luchas, sino que el frente de esas luchas se estaba ampliando infinitamente hasta constituirse un nuevo sujeto social destinado a ser el núcleo revolucionario del futuro, al que ambos denominan *multitud*, y cuya formación ha sido el resultado de las nuevas condiciones de la producción en la era de la globalización:

Las nuevas figuras de resistencia y las nuevas subjetividades se producen en la coyuntura de los acontecimientos, en el nomadismo universal, en la mezcla general y el mestizaje de las poblaciones, y en la metamorfosis tecnológica de la maquinaria biopolítica imperial [...] estas nuevas figuras se producen porque las luchas, aunque sean antisistémicas [...], no son sólo negativas [...]. El poder desterritorializador de la multitud es la fuerza constitutiva que sostiene al imperio, y al mismo tiempo la fuerza que demanda y hace necesaria su destrucción (Hardt y Negri, 2002: 71).

La noción de *multitud* la toma Negri directamente del filósofo del siglo XVII Baruch Spinoza. El pensador judío-holandés de origen español representa una anomalía dentro del panorama filosófico del racionalismo europeo, que suministró las bases teóricas que explican el desarrollo posterior de las teorías políticas de Occidente hasta nuestros días. Uno de los aspectos más singulares de su pensamiento es, sin duda, la forma radical en la que aborda el problema del poder. Mientras que otros teóricos modernos, como Montesquieu, se esforzaron por hallar el modo de asegurar el mantenimiento de la soberanía popular, estableciendo mecanismos racionales de representación y de contrapeso frente al poder absoluto de los soberanos, Spinoza, en cambio, quiso conservar intacta la fuerza y el derecho absoluto del pueblo, concebido como un sujeto social homogéneo en cuanto a sus intereses.

El racionalismo sobre el que se asienta la moderna concepción del Estado parte del supuesto de que es necesario el establecimiento de un poder para evitar los conflictos entre los individuos y hacer posible la vida en sociedad. Pero este sistema, aun en el mejor de los casos, como es el de las democracias representativas, enajena la libertad del ciudadano reduciéndola al momento de depositar su voto. Pues bien, Spinoza se anticipó a los planteamientos de la democracia directa, o del pensamiento anarquista, al oponerse a cualquier forma de poder que pretendiera imponerse al ser humano. El filósofo holandés creía en la tendencia natural de los individuos para agruparse, no por miedo de unos a otros, sino para aumentar su felicidad. Para Spinoza, la democracia no era sino la expresión de la potencia de esta reunión o «multitud» de individuos, capaces de crear un orden social racional, conducente a lograr la felicidad de todos y de cada uno. Ésta es la referencia básica de la noción de *multitud* barajada por Negri, quien, por lo demás, encuentra factible la aplicación de este *modelo multitudinario* a una *alternativa democrática* para nuestra época.

En el capítulo sobre «Multitud», Negri y Hardt ofrecen instrucciones para activar la organización contraimperial. Allí destacan el auge de las luchas antiglobalización contra los grupos que manejan las finanzas del mundo. Según ellos, lo que comparten las fuerzas movilizadas en este nuevo ciclo mundial no es sólo un enemigo común —llámese neoliberalismo, hegemonía estadounidense o imperio global—, sino también prácticas, lenguajes, conducta, hábitos, formas de vida y deseos comunes para un futuro mejor.

Es en este aspecto donde se puede apreciar la mayor vaguedad de la obra, al no llegar los autores a precisar qué entienden por *multitud*, y cómo ésta, cada vez más integrada en el sistema, puede convertirse en una fuerza alternativa. Las estrategias, que apenas abocetan, llegan a caer en el más ingenuo aunque lírico de los utopismos. Así, cuando perfilan cómo puede ser el nuevo militante social, lo imaginan como un nuevo santo de Asís.

«En la posmodernidad —nos dicen (Hardt y Negri, 2002: 374)— volvemos a encontrarnos en la situación de San Francisco, y proponemos contra la miseria del poder, el gozo del ser [...] ésta es una revolución que nadie podrá controlar, porque el biopoder y el comunismo, la cooperación y la revolución continúan unidos en la simplicidad y, también, en la ino-

cencia. Es la irrefrenable levedad y dicha de ser comunista». Incluso, llegan a rescatar el amor como categoría política, recordando al viejo utopista francés Charles Fourier.

Otra de las críticas que se ha hecho a *Imperio*, sobre todo desde el ámbito latinoamericano, es su inocultable eurocentrismo. Así, Atilio Borón (2003) considera que es en este rasgo donde radica la total incompreensión del fenómeno imperialista de nuestros días, de lo que se derivarían, según él, consecuencias políticas inequívocas.

Pero, sin duda, la refutación más demoledora es la realizada por Petras (2002), que llega a decir:

Imperio, alineado con la generalizada teoría de la global tontería, argumenta que la globalización es un movimiento progresista en la historia, al abolirse el imperialismo por decreto intelectual y al encarnarse las alternativas sistémicas en una multitud amorfa que carece de cualquiera de las herramientas de análisis y de organización política que se identificaban con las luchas revolucionarias contemporáneas.

La crítica nos parece excesiva e injusta. Si bien es cierto que *Imperio* es un intento fallido de análisis crítico de la realidad presente desde el marxismo abierto, no estamos de acuerdo en considerar que esta obra ofrezca una visión apologética de la globalización e indulgente con la hegemonía de EE. UU.; más bien creemos que, aunque de modo errático, lo que han pretendido Negri y Hardt con su libro es hacer una llamada a la resistencia apostando por un futuro radicalmente distinto dentro de la más pura tradición alternativa y revolucionaria, basada en la organización de las fuerzas humanas de la vida y el intelecto, sin haber sido capaces de llegar a precisar cómo se puede articular ese proceso desde instancias políticas, tal y como las entiende el marxismo, instancias que trataremos en la tercera parte de este libro.

UNA PRÁCTICA INELUDIBLE

La necesidad de superar la política

Bajo el concepto de *política*, tan corriente y a la vez tan poco claro, podemos englobar todos los fenómenos relacionados con el fundamento, organización, ejercicio, objetivos y dinámica del poder en la sociedad. Esta manifestación de las relaciones humanas se debe remontar en su origen a las primeras formas de organización social. La horda primitiva ya pudo conocer la existencia de individuos que ostentaron un cierto poder respecto al resto del grupo, basándose para ello en su fuerza o astucia, que los convirtió en sus conductores o jefes con el asentimiento básico del colectivo. Así, desde su mismo origen el caudillaje debió de presentar elementos coactivos y carismáticos, integrando desde sus inicios esa doble naturaleza del poder.

El poder siempre ha aparecido como temible, como una fuerza que, siguiendo una definición clásica, posibilita al sujeto social que lo ejerce imponer su voluntad incluso contra la resistencia de los que lo padecen. En esa concepción del poder apreciaríamos su dimensión coactiva; pero no podemos olvidar que en muchas ocasiones el poder se manifiesta también como influencia que convierte la orden en un mandato libremente aceptado por el que la recibe, o que condiciona imperceptiblemente las acciones del sujeto que la sufre. En tal caso estaríamos ante lo que La Boétie, escritor francés del siglo XVI, definió como «la servidumbre voluntaria». Esta formulación nos revelaría la naturaleza carismática o simbólica del poder.

Los romanos distinguían ambas con los términos *potestas* y *auctoritas*: el primero servía para designar la capacidad de mando con la que se investía a

un cargo público; el segundo hacía referencia a la dignidad o poder simbólico con la que se debía ejercer ese cargo para dotarlo de un refrendo universal.

Ambos aspectos del poder, presentes desde sus primeras expresiones articuladas, dieron origen a la idea de legitimidad. Según esa convención estructurante del poder, éste se debería asentar en unas leyes o tradiciones aceptadas por el colectivo que avalaran su ejercicio sin necesidad de recurrir a la fuerza nada más que en casos excepcionales.

Entre los pueblos primitivos, y durante largo tiempo en la Antigüedad, las leyes legitimadoras del poder se consideraron de origen sobrenatural. Con el mundo clásico se pasó a distinguir entre aquellas leyes divinas o «naturales» impuestas por los dioses o por la misma *physis*, y las que se podía dar a sí misma la comunidad como producto de un acuerdo entre los que la componían (*nomos*); aunque el prestigio de fórmulas tales como *por la gracia de Dios* sobrevivirán todavía durante muchos siglos como expresiones de la legitimación del poder en las sociedades modernas.

Pero es con el comienzo de la modernidad cuando Maquiavelo (siglo XV) inicia la ruptura teórica con el espejismo religioso, para hacer un análisis del poder atendiendo a su auténtico fundamento, al revelar que éste siempre responde a los intereses de los que lo ejercen. Ése será el punto de partida desde el que trabajará Marx para elaborar su teoría sobre lo político. Recordemos que la política dentro del esquema del materialismo histórico pertenece al terreno de la superestructura, y en ese sentido refleja las realidades materiales (económico-sociales) sobre las que ésta descansa.

Las grandes ideas y teorías políticas, las leyes fundamentales, las invocaciones a la legalidad y legitimidad del poder o de la autoridad en sus más variadas formulaciones serán siempre un reflejo de las condiciones materiales de la sociedad que las produzca, sin que por eso Marx niegue a lo político una autonomía que le es propia como esfera de influencia en la dialéctica social. No obstante, el marxismo se encarga de desvelar que esas relaciones económico-sociales en las que se fundamenta el poder no pueden ser sino de clase y que, por tanto, la actividad política guardará una estrecha relación con los antagonismos sociales y responderá siempre a la correlación de fuerzas de la lucha de clases en los diferentes períodos de la historia.

Si aceptamos, pues, que la política es una expresión de los antagonismos de clase —y la manifestación del poder impuesto por unas clases

sobre otras en cada coyuntura concreta—, podremos considerar los análisis de Marx sobre el tema como una crítica a la política tal y como vulgarmente se entiende, y como un intento de superarla en el marco de una sociedad sin clases, en la medida en que esa actividad, alienante e ilusoria, que enmascara la auténtica naturaleza del poder, se traduzca en una mera administración de las cosas y en una dirección colectiva de la actividad social.

Marx no niega la pervivencia social de las funciones de organización y dirección en una sociedad emancipada, pero estas tareas no se pueden confundir con la actividad política, que no es sino el elemento ilusorio que se les superpuso a aquéllas en beneficio de los que ejercen el poder. Las funciones dirigentes (mando, organización y administración), al desvincularse de las necesidades concretas de la comunidad para ponerse al servicio de los intereses de unos sobre otros, se erigieron fuera y por encima de la sociedad, convirtiéndose así en políticas.

Ese proceso está indisolublemente ligado en la historia de la evolución humana a la división del trabajo y la formación de la propiedad privada y de las clases. Fue así como modos de organización nacidos de la necesidad colectiva se transformaron en privilegios, en muchos casos hereditarios, para los individuos, las castas y las clases dominantes, operándose un doble proceso de imposición: del poder constituido por medio de la fuerza y de su aceptación, a través de la influencia ejercida sobre el sometido. En la medida en que lo político sirve para enmascarar ese dominio y esos privilegios, la política debe de ser superada y el poder debe desaparecer para convertirse en mera administración de recursos en función del interés colectivo.

Pero Marx hacía una crítica de la sociedad de su tiempo y en ningún caso la confundía con una sociedad libre e igualitaria; en todo momento fue consciente de que para superarla era necesario que la clase obrera interviniera en la política y luchara para hacerse con el poder, única vía para comenzar a construir una sociedad sin clases aunque, como dice el teórico italiano Lucio Colletti (1975: 13-14):

El desarrollo de la teoría política ha sido extraordinariamente débil en el marxismo. Sin duda, existen infinidad de razones para esta debilidad. Pero una crucial es [...] el hecho de que tanto Marx como Lenin visualizaron la transición al socialismo y la realización del comunismo a escala mundial como un proceso extraordinariamente rápido y próximo. El resultado fue que la esfera de las estructuras políticas quedó poco examinada o explorada.

No obstante, el marxismo se manifestó, a mediados del siglo XIX y dentro de la oposición al sistema liberal capitalista, como una teoría política más, lo que le llevó a ser rechazado por un sector del movimiento obrero, que identificaba la lucha frente al nuevo modo de producción capitalista con el repudio de las tácticas políticas. Algunas corrientes organizadas de trabajadores optaron por centrar sus esfuerzos en mejorar sus condiciones laborales, desvinculándose de cualquier planteamiento político; otras cayeron bajo la influencia del anarquismo, formulado por Mijail Bakunin, y protagonizaron un duro enfrentamiento con los marxistas en el seno de la Asociación Internacional de Trabajadores, conocida tiempo después como Primera Internacional.

Los anarquistas sostenían que los trabajadores no podían valerse de los mecanismos políticos que la misma burguesía en el poder había instrumentado para perpetuarse en él. Así mismo, discrepaban sobre los métodos de los que se debían servir los trabajadores para transformar la sociedad de clases en un mundo sin ellas. Mientras que Marx hablaba de una situación transitoria y posrevolucionaria que denominó «dictadura del proletariado», y de la que trataremos más adelante, los anarquistas teorizaban sobre la fulminante desaparición del aparato del Estado, calificando las propuestas del alemán y de sus seguidores de «autoritarias».

Esta circunstancia táctica llevó a Marx y Engels a convertirse en los defensores, en el interior de la Internacional, de las tesis que sostenían la necesidad de organizar políticamente a la clase trabajadora en partidos obreros que, independientes de los partidos burgueses, utilizaran todos los recursos posibles para avanzar en la conquista del poder. Engels, en unos apuntes que hace para un discurso que tiene que pronunciar ante la asamblea de delegados de la Internacional en el congreso de Londres, celebrado en septiembre de 1871, nos dice:

La abstención absoluta en política es imposible; todos los periódicos abstencionistas hacen también política. El quid de la cuestión consiste únicamente en cómo la hacen y qué política hacen. Por lo demás, para nosotros la abstención es imposible [...]. La experiencia de la vida actual, la opresión política a que someten a los obreros los gobiernos existentes, tanto con fines políticos como sociales, les obligan a dedicarse a la política, quieranlo o no. Predicarles la abstención significaría arrojarlos en los brazos de la política burguesa (*OEME*: vol. II: 260-261).

Así pues, aunque el marxismo es una crítica a la política, el marxista se ve abocado a ella en la medida en que es una forma de lucha para superarla, llegando a considerar este aspecto de la praxis revolucionaria como central. También, paradójicamente, aunque el marxista es contrario a cualquier forma de dominación, sabe que sólo desde la dominación del poder por las clases populares se podrá construir una sociedad sin clases en la que el poder mismo desaparezca.

Yo, el soberano

La controversia sobre las formas de superar el poder, y, por tanto, lo político, ha llegado hasta nuestros días enriqueciéndose con nuevas aportaciones y originales enfoques. Tal vez, el más penetrante sea el adoptado por el pensador francés Michel Foucault (1926-1984) durante la década de los setenta del siglo XX.

Los acontecimientos que se vivieron en el mundo conocidos como Mayo del 68 volvieron a actualizar la reflexión sobre la naturaleza del poder, y en ella desempeñaron un importante papel las tesis antiautoritarias. Miles de jóvenes en todo el mundo se manifestaron ruidosamente en las calles contra sistemas político-sociales que consideraban opresivos, tanto en los países capitalistas como en la Checoslovaquia del bloque soviético. Con este telón de fondo se presentan las teorías sobre el poder elaboradas por Foucault.⁴⁸

Foucault no era marxista, sus principales influencias debemos buscarlas en Nietzsche, Freud y el existencialismo alemán de Heidegger, pero su método era historicista, lo que le sirvió para explorar los modelos cambiantes de poder dentro de la sociedad y, sobre todo, para establecer toda una nueva interpretación sobre cómo el poder incide en el individuo. En su obra *Vigilar y castigar*, publicada en 1975, comienza una analítica del poder que continuará en posteriores publicaciones como *La voluntad de saber* (1978) o el volumen primero de su *Historia de la sexualidad*.

48 Nacido en Poitiers, en el seno de una familia de la burguesía, Foucault estudió Filosofía y Psicología en la École Normale Supérieure de París. Durante la década de 1960, encabezó los departamentos de Filosofía de las universidades de Clermont-Ferrand y Vincennes, y en 1970 ingresó en el prestigioso Collège de France, como profesor de Historia de los Sistemas de Pensamiento.

El filósofo parte de planteamientos antihumanistas. No existe una esencia humana, pero sí existe una idea del «hombre» que se ha forjado en los últimos siglos de historia. Esa idea, ese «hombre», objeto de reflexión de numerosas ciencias, se ha hecho a través del ejercicio del poder, que aparece como una estructura que empapa toda la sociedad en múltiples manifestaciones de fuerza que normalmente no son percibidas como tales.

Foucault centró su estudio en las condiciones históricas que han hecho posible la aparición de las instituciones carcelarias en Occidente, dirigidas, conscientemente, no al castigo del cuerpo sino al control de la conducta. Lo mismo sucedería con la moral sexual encaminada al dominio del individuo. Esto le lleva a la conclusión de que la sociedad occidental ha desarrollado un nuevo tipo de poder, al que llamó *bio-poder*, es decir, un nuevo sistema de control que los conceptos tradicionales de autoridad son incapaces de analizar y criticar. Las formas de represión tradicionales han pasado a un segundo plano, también la influencia carismática de la autoridad se ha soslayado para dar paso a un nuevo modo de control mucho más difuso, no jerarquizado y basado en la aparente satisfacción de los sujetos que participan con entusiasmo en esa tarea de controlar como si ellos mismos fueran el «soberano». El punto de partida de esta idea se encuentra en el antihumanismo de Foucault (1978):

Entiendo por humanismo el conjunto de discursos mediante los cuales se le dice al hombre occidental: «Si bien tú no ejerces el poder, puedes, sin embargo, ser soberano. Aún más: cuanto más renuncies a ejercer el poder y cuanto más sometido estés a lo que se te impone, más serás soberano». El humanismo es lo que ha inventado paso a paso estas soberanías sometidas que son: el alma (soberana sobre el cuerpo, sometida a Dios), la conciencia (soberana en el orden del juicio, sometida al orden de la verdad), el individuo (soberano titular de sus derechos, sometido a las leyes de la naturaleza o a las reglas de la sociedad), la libertad fundamental (interiormente soberana, exteriormente consentidora y «adaptada a su destino»). En suma, el humanismo es todo aquello a través de lo cual se ha obstruido el deseo de poder en Occidente —prohibido querer el poder, excluida la posibilidad de tomarlo—. En el corazón del humanismo está la teoría del sujeto (en el doble sentido del término). Por esto el Occidente rechaza con tanto encarnizamiento todo lo que puede hacer saltar este cerrojo. Y este cerrojo puede ser atacado de dos maneras. Ya sea por un «des-sometimiento» de la voluntad de poder (es decir, por la lucha política en tanto que lucha de clase), ya sea por un trabajo de destrucción del sujeto como pseudo-soberano, es decir, mediante el ataque «cultural» [...].

Según el pensador, vivimos en un tipo de sociedad en la que lo jurídico puede cada vez menos codificar el poder o servirle de sistema de

representación. Los nuevos procedimientos del poder funcionan más como técnica que como derecho, más como normalización que como ley, más como control y vigilancia que como castigo. El poder está en todas partes, no es cierto que unos lo posean y otros lo sufran, ya que es circulante como la mercancía que puede transferirse, cederse por contrato, alienarse y también recuperarse. Se ejerce a través de puntos innumerables, es capilar, microscópico, alcanza a los cuerpos, los gestos, las actividades, los discursos, la vida cotidiana; en definitiva, constituye al individuo. No obstante, donde hay poder hay resistencia, que Foucault ve encarnada en gestos episódicos de rebeldía individual o colectiva que muestran el deseo de escapar a las relaciones de poder.

Este análisis de lo que el mismo filósofo llama «microfísica del poder» recoge los ecos antiautoritarios que animaron las ideas anarquistas, aunque realmente no se limita a éstas, ofreciéndonos una nueva visión del poder que no podemos desechar sin más. Foucault nos abre nuevas perspectivas sobre el complejo fenómeno del poder y la autoridad que no invalida el análisis marxista, sino que lo enriquece y complementa.

Al centrar su atención en el individuo, y no en el conjunto social, alumbra aspectos insospechados sobre los mecanismos del poder que contribuyen a explicarnos mejor algunos fenómenos políticos de la contemporaneidad, como la adhesión de las masas a los gobiernos autoritarios, convirtiéndose en colaboradoras de la represión más irracional o la misma pasividad política de las sociedades más desarrolladas.

Aunque Foucault no atina a explicar cómo se puede superar ese poder envolvente y compartido que caracteriza al mundo actual, nos brinda un campo de reflexión útil a las prácticas transformadoras que propugnaba el marxismo.

El papel de la ideología

En los dos últimos siglos de historia los avatares de la política han estado profundamente marcados por las ideologías y por la confrontación ideológica. La ideología conservadora, la liberal, la nacionalista, la socialista son expresiones que han servido para nombrar diferentes concepciones en torno al poder y al ordenamiento social. Cabe, por tanto, preguntarse: ¿qué es una ideología?

El término, de reciente factura, aparece por primera vez en el panorama intelectual europeo a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX dentro del campo de la teoría del conocimiento para designar lo que el pensador francés Destutt de Tracy (1754-1836) quería que fuese una definitiva «ciencia de las ideas».

Influídos por el empirismo inglés, autores como Condillac, Helvétius o el mismo Condorcet se preocuparon por teorizar sobre cómo se configuraban en nuestra mente las organizaciones conceptuales por medio de la combinación de imágenes. Pero Destutt de Tracy le dará a la palabra, que él acuñó en su obra *Éléments d'idéologie*, un sentido más profundo al pretender designar con ella la disciplina filosófica que sometiera a revisión los fundamentos en los que debían basarse todas las ciencias, garantizando así su validez y veracidad.

La ideología tenía, pues, en su origen una carga crítica, ya que pretendía liberar al conocimiento humano de la influencia de ideas falsas por medio del correcto uso de la razón. Como las falsas percepciones impregnan la vida social e incluso son defendidas por medio de la autoridad, académica o política, el ideólogo se encargaría de ejercer la crítica sistemática del error y del mismo poder que lo amparase. La ideología, como teoría sensualista del «correcto» conocimiento, se convertía así, según Destutt de Tracy, en un instrumento para la educación del hombre y del Estado, con la finalidad de alcanzar la armonía social.

Estas aspiraciones ilustradas, que presidieron la génesis del concepto, se verán prontamente abortadas por una reinterpretación pragmática y conservadora del término *ideología*. El Institut National de France, centro de investigación en el que trabajaron Condillac y Destutt de Tracy, sufrió la influencia de Napoleón, miembro también del Institut desde 1797. El emperador conseguirá «arrastrar» a la ideología del campo filosófico-crítico al político-utilitario, y lo hará denostando a los «ideólogos», a los que calificará como soñadores ajenos al mundo real que pretenden lo imposible, unos adoradores de la razón en abstracto que desconocen la auténtica naturaleza humana y los mecanismos de la política. Para Napoleón (cit. en Touchard, 1981: 366), la ideología era «esa tenebrosa metafísica que, al buscar con sutilezas las causas primeras, quiere fundar sobre esas bases la legislación de los pueblos [...]».

Según dicha visión, el único mérito de estos pensadores radicaría en haber evidenciado la función que tienen las ideas falsas como estabiliza-

doras del poder. Recordemos las opiniones de Napoleón (cit. en Touchard, 1981: 367) sobre la religión como anestésico social: «No veo en la religión el misterio de la encarnación, sino el misterio del orden social», nos dirá el déspota de la burguesía ascendente.

La ideología, tal y como la soñara Destutt de Tracy, no pudo aguantar el proceso de reabsorción llevado a cabo por el Imperio. Con la decadencia de la psicología empirista y asociacionista, el término *ideología* dejará de aludir al campo de la conciencia para instalarse en el de la política como sistema de opiniones que dominan el pensamiento. También perderá su carácter singular y se pluralizará para designar diferentes opciones, no sólo políticas sino vitales, que distinguen a distintos grupos sociales.

En ese proceso de transformación la ideología quedará definida como un sistema más o menos armónico de opiniones, postulados e ideas políticas, filosóficas, morales, estéticas y religiosas. Se diferenciará de la conciencia vulgar en que la ideología opera con conceptos y representaciones más complejos y en que es, principalmente, un producto de la actividad consciente. Si a esta definición del término le añadimos de modo sumario el postulado básico del marxismo sobre la lucha de clases, nos encontraremos con una interpretación de la ideología entendida como el conjunto de opiniones políticas y actitudes ante la vida relacionadas con los intereses de una clase. Esta visión, con algunas matizaciones, fue la adoptada por Lenin y se convirtió en la más vulgarizada dentro de las diferentes corrientes del marxismo a lo largo del siglo XX.

En una situación de lucha de clases, la ideología aparece unida a los intereses de la clase gobernante, mientras que su crítica estará vinculada a los intereses de la clase dominada; en otras palabras, la crítica de la ideología de la clase dominante se realizará desde una posición de clase diferente o, por extensión, desde un punto de vista ideológico distinto. De ahí que, para Lenin, la ideología se convierta en la conciencia política unida al interés de las clases y se centre, concretamente, en la oposición entre ideología burguesa y socialista. La ideología es, por tanto, para el revolucionario ruso un concepto neutro referido a la conciencia política de las clases, incluido el proletariado, como queda de manifiesto en su obra *¿Qué hacer?*, donde nos advierte:

El problema se plantea solamente así: ideología burguesa o ideología socialista. No hay término medio (pues la humanidad no ha elaborado ningun-

na «tercera» ideología; además, en general, en la sociedad desgarrada por las contradicciones de clase nunca puede existir una ideología al margen de las clases ni por encima de las clases). Por eso, todo lo que sea rebajar la ideología socialista, todo lo que sea separarse de ella significa fortalecer la ideología burguesa (*O. C.*, vol. VI: 42-43).

Al hacer estas afirmaciones, seguía la opinión más extendida entre los marxistas de la primera generación. De hecho, el primero en considerar que el marxismo era la ideología del proletariado había sido Bernstein, sin que esta idea suscitara las discrepancias que provocaron sus otras teorías en el seno de la socialdemocracia europea. Lenin aceptó sin reparos la fórmula y contribuyó a que lo hicieran otros pensadores marxistas como Lukács o Gramsci, que la integraron en sus reflexiones políticas.

La ideología burguesa, para él, es la dominante en la sociedad capitalista y consigue con su prevalencia contaminar la conciencia psicológica del proletariado. Las razones de esta subordinación son muy distintas: la ideología burguesa es más antigua, la clase que la sustenta posee medios materiales más poderosos para imponerla, y, sobre todo, las relaciones de alienación en las que se mueve el proletariado dentro del modo de producción capitalista contribuyen a su sometimiento ideológico.

Gramsci dedicó buena parte de sus reflexiones a este problema crucial de la subordinación ideológica del proletariado cuando elaboró su original teoría sobre el «bloque histórico». Recordemos que para el marxista italiano no se puede establecer una separación, ni siquiera una relación mecánica, entre infraestructura y superestructura, ya que son realidades sustancialmente conexas en lo que él denomina «bloque histórico».

La relación de estos dos conceptos marxianos —nos dirá (Gramsci, 1971: 57)— es aristotélica y sustancial: «Las fuerzas materiales son el contenido y las ideologías la forma, siendo esta distinción de contenido y de forma puramente didáctica, puesto que las fuerzas materiales no serían concebibles históricamente sin forma y las ideologías serían caprichos individuales sin la fuerza material». A pesar de que nos advierte que la relación forma/contenido persigue una finalidad didáctica para hacer comprensible su idea de «bloque histórico», lo que se puede apreciar en su escrito es que va mucho más allá, resultando difícil concebir una formación social carente de una ideología como expresión «formal» de ella.

En ese sentido, la ideología cobrará una enorme importancia en los análisis del teórico italiano y no quedará especialmente circunscrita, como ocurre en Lenin, al ámbito de lo político sino que abarcará un campo mucho más amplio. Sólo así podrá explicarse cómo crisis muy agudas experimentadas por el capitalismo han podido terminar siendo reabsorbidas por el sistema. Ello se debe —apunta Gramsci— a que la parte resistente de la estructura, apoyándose en la familia, la Iglesia y la escuela, utiliza toda una red de relaciones superestructurales, cierta manera de concebir la vida y la relación social que son coincidentes con los intereses del poder. En consecuencia, el explotado, en su «sentido común», en sus «creencias», adopta a través de esa mentalidad difusa el modelo de pensar, es decir, la ideología que el explotador le ha impuesto. Se debe, por tanto, combatir sin descanso a la clase dirigente también en el plano ideológico, ya que sólo la crisis de la hegemonía adversa prepara el terreno a la principal clase dominada para la toma del poder.

Con esta aportación abre nuevas vías al iniciar una reflexión desde la óptica marxista sobre el papel de los intelectuales y de los aparatos ideológicos (educación, medios de comunicación de masas, entre otros) en la producción de ideología. Para Lenin y Lukács, la ideología socialista era obra de intelectuales que representaban la parte más consciente de la clase obrera; sin embargo, para el pensador italiano no se podía establecer una distinción tajante entre intelectuales revolucionarios y trabajadores, ya que era la clase en su conjunto la que elaboraba de modo colectivo su propia teoría emancipadora. No se trataba, pues, de introducir desde fuera una «ciencia crítica de la realidad social» en la clase obrera, sino más bien de contribuir a fomentar una actividad intelectual ya existente. La ideología marxista no venía a sustituir una conciencia defectuosa, sino que expresaba una orientación histórica presente en la clase.

Una cámara oscura

Como podemos apreciar, el marxismo del primer tercio del siglo XX concibió la ideología como un aspecto más de la lucha de clases; sin embargo, en la pluma del propio Marx el concepto aparece siempre con una connotación negativa y los términos *ideología* e *ideólogos* son utilizados por el alemán en un sentido peyorativo. Esta discrepancia se puede explicar en parte debido a que hasta 1932 no se publicó *La ideología alemana*, manus-

critico de juventud escrito por Marx y Engels, en el que los padres del materialismo histórico se ocupan del tema de modo más extenso que en otras de sus obras. Ya en el prólogo se nos dice: «Hasta ahora los hombres se han formado siempre ideas falsas acerca de sí mismos, acerca de lo que son o debieran ser. Han ajustado sus relaciones a sus ideas acerca de Dios, del hombre normal, etc. Los frutos de su cabeza han acabado por imponerse a su cabeza. Ellos, los creadores, se han rendido ante sus criaturas».

La ideología no es, por tanto, un receptáculo neutro que se puede llenar con contenidos positivos o negativos relativos a los intereses de clase; la ideología es siempre una visión invertida y distorsionada de la realidad. En las primeras páginas de la obra, Marx utiliza un símil para explicar cómo funciona la ideología que va a tener una enorme fortuna. Compara la formación de la ideología con la composición de las imágenes en una cámara oscura. Este instrumento óptico era ya conocido por los pintores desde el siglo XVII, y en 1830 Niépce había comenzado a experimentar con él para obtener las primeras fotografías.

La idea básica que Marx quería transmitir es que en una cámara oscura la imagen de la realidad queda invertida, como ocurre con la conciencia del ser humano, quien partiendo de su realidad material elabora en su mente diferentes tipos de representaciones explicativas o justificativas de esa misma realidad que le rodea y que no es capaz de entender. Esas imágenes fantasmagóricas cobran vida propia en su mente y terminan por condicionar la propia realidad material. Se produce así un proceso de inversión en el que la realidad material se nos presenta distorsionada por esa imagen ilusoria que de ella nos hacemos: «Si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida [...] [ya que] no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia» (Marx y Engels, [1846] 1970: 26). La ideología es, pues, una distorsión del pensamiento que encubre las contradicciones sociales y que procede de ellas.

En la medida en que los hombres son incapaces de resolver materialmente esas contradicciones tienden a proyectarlas bajo formas ideológicas de la conciencia, lo que equivale a decir bajo soluciones que ocultan o falsifican la existencia y características de esas contradicciones. Al encubrir la auténtica naturaleza, la ideología contribuye a su reproducción y sirve, por tanto, a los intereses de la clase dominante. Así al menos lo ve Marx

([1846] 1970: 50), que nos dice: «Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época, o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante». Pero, además, en esta cámara oscura que es la ideología, la inversión que se produce es aberrante y difícil de desenmascarar, ya que los intereses de clase se presentan como intereses generales o, lo que es lo mismo, se acepta que lo útil para la clase dominante es útil para toda la sociedad: «En efecto, cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad [...] a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta» (Marx y Engels, [1846] 1970: 52).

Por tanto, para Marx, la ideología aparece como una deformación de los problemas sociales, razón por la cual no puede ser superada solamente mediante la crítica; sólo desaparecerá cuando las contradicciones que la producen se resuelvan en la práctica.

En sus obras de madurez, el término casi desaparece, aunque siguen figurando alusiones a la «realidad invertida» presentada como «interés general». Estos análisis de Marx sobre la auténtica naturaleza de la ideología no impidieron que de manera vulgar el marxismo siguiera utilizando el concepto tal y como lo habían definido Lukács o Lenin. Poco importaba que Marx en ningún momento hablara de una ideología revolucionaria, o que hubiera realizado una feroz crítica contra toda ideología, confiando su superación únicamente a la praxis revolucionaria. El uso más común del término se había impuesto, y a los partidos comunistas o socialdemócratas anteriores a la Segunda Guerra Mundial les resultaba cómoda su utilización para definir sus estrategias globales.

No obstante, la existencia de dos concepciones de la ideología, en el fondo contrapuestas, dentro de la tradición marxista no dejó de ser una fuente de inquietud entre los estudiosos y los teóricos del marxismo. Mientras que algunos se decantaban por la validez de una u otra versión, otros, incapaces de aceptar un desacuerdo entre Marx y Lenin, intentarán reconciliar ambas, embarcándose en la búsqueda de la cuadratura del círculo. Eso es al menos lo que pretendió Althusser, al que, sin embargo, se debe la más importante reflexión sobre el tema en las últimas décadas.

Althusser (1967: 192) distingue entre una teoría general de la ideología, cuya función consistirá en asegurar la cohesión de la sociedad, y una teoría particular de las ideologías. La primera le lleva a afirmar que «el materialismo histórico no puede concebir que una sociedad comunista pueda prescindir jamás de la ideología, trátase de moral, de arte o de representación del mundo». La segunda se entiende como la encargada de develar lo que son los mecanismos de dominación de una clase, aunque también admite la existencia de ideologías dominadas, que evidencian la protesta de las clases explotadas. Con el triunfo de la revolución, estas últimas, expresión de las contradicciones de clase, quedarían superadas o al menos en vías de superación, no así la primera, que, lejos de ser una aberración, constituye una estructura esencial en la vida histórica de las sociedades.

La parte más fecunda de esta reflexión teórica descansa en los análisis que el filósofo francés realizó sobre los «aparatos ideológicos de Estado» o AIE, siglas por las que sus tesis fueron conocidas en la jerga izquierdista de los años setenta. Para Althusser, los AIE, compuestos por las Iglesias, el aparato docente, la familia, el sistema jurídico-político, los sindicatos, los medios de comunicación y la cultura en sus más diversas manifestaciones se diferencian del aparato represivo del Estado (Gobierno, Administración, policía, ejército, sistema penitenciario...) por una serie de rasgos que delimitan su naturaleza. Mientras que el aparato represivo se presenta como una «maquinaria» unificada que funciona al unísono y pertenece por entero al dominio público, los AIE conciernen en su mayor parte al dominio privado y actúan de modo aparentemente plural e incluso contradictorio.

No obstante, el rasgo de diferenciación fundamental es que el aparato represivo se impone, de modo directo, mediante la violencia o la coacción, mientras que los AIE funcionan por medio de la ideología. Aunque rápidamente Althusser nos aclara que también la represión más directa está impregnada de ideología, como así mismo cualquier AIE se impone también mediante la represión, aunque ésta sea en última instancia muy atenuada, disimulada y simbólica. La misión fundamental de los AIE será asegurar la reproducción de las relaciones de producción actuando bajo el «escudo» protector del aparato represivo del Estado.

Realmente, sus aportaciones en lo fundamental, desde una óptica puramente política, que no «filosófica», no son excesivamente originales,

aunque denotan la preocupación por la importancia que en el mundo actual cobra la lucha ideológica, importancia que por las mismas fechas se encargaban de minimizar toda una serie de ensayistas y politólogos liberales lanzando la tesis del «fin de las ideologías».

El sociólogo francés Aron, a comienzos de la década de los sesenta, avanza ya esa idea, que será recogida rápidamente en EE. UU. por una serie de estudiosos como Lipset o Bell. Según estos autores, el progreso tecnocientífico y la sociedad consumista proporcionan a los hombres satisfacciones materiales suficientes para que las inquietudes ideológicas que les animaron en otros momentos desaparezcan o desempeñen un papel muy secundario en sus vidas, lo que vendría a suponer de facto la «muerte» de las ideologías, que no eran sino la proyección de sus deseos insatisfechos.

La despolitización, el desinterés por la cosa pública y el funcionamiento armónico de las principales fuerzas políticas en las democracias de mercado de los países más avanzados vendrían a ratificar esta tesis, que fue recreada en su versión franquista por Gonzalo Fernández de la Mora, uno de los ideólogos del régimen, en su obra *El crepúsculo de las ideologías* (1971). El pretendido «fin de las ideologías» realmente sirvió de cobertura a la tecnocracia, una agresiva ideología que prosperó parcialmente en algunas zonas del mundo occidental. Según los tecnócratas, la solución a los problemas que tenía planteada la humanidad no pasaba por el triunfo de determinadas formulaciones políticas o ideológicas, sino por la aplicación de remedios técnicos y científicos arbitrados por expertos en diferentes áreas y trabajando conjuntamente en equipo para remediarlos. El franquismo, sin las ataduras de un parlamento representativo y bajo la influencia del Opus Dei, impulsó varios gobiernos «tecnocráticos», que, sin solucionar los problemas de los españoles, demostraron la capacidad de adaptación del «fin de las ideologías» al fascismo.

Un correlato de la misma idea, aunque con mayor calado y profundidad, es el puesto en circulación en los años noventa, relativo al «pensamiento débil». En este caso, el avanzado de la nueva teoría era el filósofo italiano Gianni Vattimo, que, apoyándose en una interpretación del pensamiento de Nietzsche y Heidegger, anunció el final de toda certidumbre y, por tanto, de cualquier ideología como meros intentos inútiles de alcanzar una pretendida verdad inexistente o una futura liberación de naturaleza mítica.

Todos los grandes sistemas desde Platón hasta Marx habrían buscado lo imposible expresando sus anhelos metafísicos o materiales por medio de un pensamiento «fuerte» convertido en ideología. El final de la modernidad nos habría abierto los ojos frente a esas ilusiones, mientras que la posmodernidad nos orientaría hacia formulaciones «de pensamiento débiles» en un mundo globalizado.

A pesar de todos estos intentos liquidadores, la ideología, tal y como la entendió Marx, es un cadáver que goza de buena salud y sigue llenando nuestras vidas, aunque lo haga de modo imperceptible o evidente, como sucede en el caso de Vattimo. La vieja cámara oscura continúa invirtiendo la realidad en nuestras conciencias y proyectando imágenes falseadas de autosatisfacción o deseos insatisfechos de transformación social.

El Leviatán

Hoy por hoy la lucha política e ideológica tiene como objeto el control del Estado. Cuando en el siglo XVII Thomas Hobbes se refirió a esa estructura manifiesta del poder lo hizo utilizando el nombre de un monstruo bíblico: Leviatán. Con ese apelativo metafórico, el filósofo inglés pretendía designar la tremenda complejidad y fuerza que había adquirido ya en su tiempo el Estado moderno.

En la mitología hebrea, Leviatán era un monstruo marino de origen cananeo que guardaba relación con otras bestias fantásticas al ser una serpiente que poseía varias cabezas y un aspecto aterrador. Su nombre puede significar ‘gran pez’ o ‘serpiente retorcida’. Como el resto de las criaturas, el imaginario reptil, era obra de Yahvé, y Job nos dirá de él que «es de ilusos esperar vencerlo [...] [ya que] no tiene igual en la tierra» (41, 1-26). No obstante, los textos rabínicos posteriores, que sitúan su nacimiento el quinto día del Génesis, lo harán perecer a manos del arcángel Gabriel, que lo derrota con ayuda de la divinidad.

Leviatán: o la materia, la forma y la potencia de un Estado eclesiástico y civil será el título que Hobbes dé a su libro publicado en 1651. Al comienzo podemos leer: «Obra de arte es, ciertamente, ese gran Leviatán que se llama cosa pública o Estado, en latín *Civitas*, y que no es otra cosa que un hombre artificial, aunque de una talla mucho más elevada y de una fuer-

za mucho mayor que las del hombre natural, para cuya protección y defensa ha sido imaginado» (Chevallier, 1972: 51).

No coincidirán los marxistas en atribuirle al Estado la misma función que imagina el filósofo, pero sí estarán de acuerdo con él en ese aspecto monstruoso que adquiere como forma articulada del poder. Marx (*OEME*, vol. I: 488) en *El 18 de brumario de Luis Bonaparte* describe al Estado como «ese espantoso organismo parasitario que se ciñe como una red al cuerpo de la sociedad francesa y le taponan todos sus poros», y Lenin en un texto clásico sobre el tema, *El Estado y la revolución*, habla de los Estados, en plena Primera Guerra Mundial, como de «monstruos guerreros» capaces de exterminar a millones de hombres para decidir quién había de dominar el mundo. Y es que el Estado, ya a comienzos del siglo XX, ha crecido y se ha vuelto tan complejo que resulta imposible pensar en él sin evocar una monstruosa máquina de control y encuadramiento social. Su poder es permanente y va más allá de los cambios políticos aparentes. Ese poder, ejercido por una serie de instituciones, se mantiene aislado e independiente de influencias tan fluctuantes como pueden ser las elecciones políticas o los cambios de gobierno. Es en esas instituciones donde radica realmente el poder del Estado, ya que los gobernantes con sus programas pueden cambiar, pero la policía y la burocracia permanece.

Sin embargo, para los marxistas este monstruo que es el Leviatán estatal no ha existido siempre y, como dice Hobbes, no deja de ser un artificio «creado» por el hombre en el proceso del desarrollo social. Así pues, el marxismo parte de una obviedad que hoy resulta difícil de admitir. El Estado no es eterno, y, si tuvo principio, puede llegar a desaparecer. Antes de su nacimiento todos los hombres de la comunidad primitiva participaban en la solución de los asuntos fundamentales. Es cierto, como hemos dicho antes, que la asamblea general de la tribu o del clan elegía a los caciques o a los jefes militares, pero ninguno de ellos necesitaba un aparato especial de coacción para que se cumplieran sus indicaciones y órdenes: bastaba el prestigio propio, así como el imperio de las costumbres (poder carismático-simbólico) o la fuerza de todos los adultos (poder coactivo) para imponer la autoridad.

Pero estas formas de poder y autoridad no deben confundirse con la existencia de un Estado, cuya característica más destacada es que el ejercicio de determinadas funciones se desplaza desde la comunidad, como un todo,

para pasar a ser prerrogativa exclusiva de una pequeña parte de sus miembros. Esa original expresión del poder como algo segregado del conjunto social apareció hace unos diez mil años, con la llamada revolución neolítica.

Conforme el Estado crezca y se desarrolle, se desarrollará a la par una visión más mistificada de él hasta llegar a considerarlo, como hace Hobbes, el protector del «hombre natural». Años después, Hegel en su *Filosofía del Derecho* presentaba el Estado como el mediador entre el individuo y las fuerzas económicas y sociales (sociedad civil). Para el filósofo era la encarnación del interés general de la sociedad y lo situaba por encima de los intereses particulares. Esta concepción del Estado, con diferentes matizaciones, es la más extendida en la actualidad. Sin embargo, Marx en su obra de juventud *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* rechaza la interpretación hegeliana, basándose en que el Estado, en la vida real, no se preocupa de los intereses generales, sino que defiende los intereses de la propiedad.

En su crítica se aprecia una radical desacralización de la idea del Estado. Marx pone de relieve que en la moderna sociedad burguesa, en la que la religión ha perdido parte de su poder de legitimación, está surgiendo un nuevo culto al Estado, que se desarrolla y perfecciona tanto más cuanto más laico es y más se anulan los antiguos atributos del poder religioso. Este nuevo tipo de alienación hace del Estado, que es un determinado producto social, un ente independiente y superior respecto a la sociedad que lo ha producido, se convierte en una divinidad imparcial y solícita al servicio del teórico bien común.

Pero su crítica es todavía incipiente, ya que señala como remedio la conquista de la democracia que, por aquellas fechas, cifraba en la consecución del sufragio universal. Pero muy pronto se pecatará de que la sola «emancipación política» no garantizaba la auténtica «emancipación humana», y de que ésta necesitaba de una profunda reorganización social, cuya principal característica era la abolición de la propiedad privada. Eso supondrá romper con su anterior espejismo sobre el Estado representativo de la democracia burguesa, en el que la completa separación del Estado de la sociedad civil hace a todos los hombres, que son desiguales en su vida real, completamente iguales en la vida ilusoria de la comunidad política.

En *La ideología alemana* (1847) y en el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848), Marx ya considera al Estado como la superestructura producida por una sociedad de clases. Es el «poder organizado de una clase para

la opresión de otra» (*OME*, vol. 9: 175). La clase dominante acapara el poder político encarnado en el Estado para mantener sus privilegios; por tanto, el Estado burgués no es sino una «comisión administradora de los negocios comunes de toda la clase burguesa» (*OME*, vol. 9: 138).

Esta interpretación posibilita que los padres del materialismo histórico consideren la necesidad de un Estado proletario como expresión del proletariado organizado en clase dominante. Pero tras la experiencia de la Comuna de París, Marx se da cuenta en su opúsculo *La guerra civil en Francia* (*OEME*, vol. II: 230) de que «la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal y como está y servirse de ella para sus propios fines». Fue la experiencia revolucionaria de los obreros parisinos la que le llevó a una nueva reflexión sobre el Estado en la que éste ya no era visto simplemente como la expresión del dominio de una clase sin más, sino como un instrumento que esta clase adaptaba a los fines de esa dominación, un instrumento que, en definitiva, tenía una cierta existencia separada de ella y cuya naturaleza se podía alterar en función de la clase que tuviese el poder e incluso en función de la correlación de fuerzas existentes entre las distintas clases.

Este giro en su teoría es recogido también por Engels en *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, obra en la que el Estado no nace de una clase particular sino de la necesidad en una sociedad de clases de regular las fuerzas y tensiones que la dividen: «A fin de que estos antagonismos, estas clases con intereses económicos en pugna no se devoren a sí mismas y no consuman a la sociedad en una lucha estéril, se hace necesario un poder situado aparentemente por encima de la sociedad y llamado a amortiguar el choque, a mantenerlo en los límites del “orden”. Y ese poder, nacido de la sociedad, pero que se pone por encima de ella y se divorcia de ella más y más, es el Estado» (*OEME*, vol. III: 344). Para Engels, el Estado es, por lo general, de la clase más poderosa y económicamente dominante, que por medio de él se convierte también en la clase políticamente hegemónica, adquiriendo así nuevos medios para dominar y explotar a la clase oprimida. Sólo con la desaparición de las clases desaparecerá el Estado como ejercicio de determinadas funciones en manos de una parte de los miembros de la comunidad. Por eso, la conquista del Estado por la clase obrera no puede suponer su automática desaparición, tal y como sostenían los anarquistas, sino que el Estado perviviría hasta que las clases hubieran desaparecido, lo que suponía su gradual y paulatina extinción.

Lenin en su concepción del Estado parte del Marx del *Manifiesto del Partido Comunista*; de hecho, la frase que más repite relativa a este tema es que el Estado funciona como un instrumento de opresión de una clase sobre otra; por eso, cuando en plena revolución se decide a analizar la cuestión en profundidad, ante la posible toma del poder por parte del proletariado, sus ideas sobre el Estado que surja del proceso revolucionario estarán marcadas por la naturaleza instrumental y coactiva de éste.

Entre los meses de julio y septiembre de 1917 y en su refugio finlandés, Lenin escribirá uno de sus opúsculos más célebres, titulado *El Estado y la revolución*, que no verá la luz hasta 1918, cuando los bolcheviques ya estén en el poder. En esta obra, elaborada apresuradamente con materiales que ya tenía recogidos con anterioridad, el dirigente revolucionario nos expondrá su idea del Estado obrero en la primera fase de transformación de una sociedad al socialismo, yendo en este sentido más allá que los fundadores del marxismo en su teorización sobre el tema.

En las notas que dieron origen al libro la primera referencia que hace Lenin es al pasaje de *La guerra civil en Francia* que antes hemos citado. A propósito de esa breve frase anota en su cuaderno de apuntes: «[...] La revolución del proletariado no puede “simplemente” tomar posesión de la máquina del Estado “tal y como está”, la revolución debe destruir esa máquina *tal y como está* y sustituirla con una *nueva*» (*O. C.*, vol. 33: 133). El revolucionario ruso utilizará esta idea, sugerida por la cita de Marx, como matriz para desarrollar toda su obra.

Para él ese Estado, como ya había visto Marx, se debía transformar en algo totalmente nuevo. Dicho Estado sería el más democrático imaginable, ya que no se limitaría a encarnar la autoridad de la mayoría, sino que se basaría en una organización popular de la gestión de los asuntos públicos. Esta norma era fundamental para Lenin, que consideraba imprescindible que la masa de la población accediera a una participación autónoma en la administración cotidiana. Según Lenin, el cumplimiento de esa tarea sería un buen ejemplo de “transformación de la cantidad en calidad”: la democracia, hecha realidad del modo más completo [...] se convierte de democracia burguesa en democracia proletaria, de un Estado en algo que ya no es un Estado propiamente dicho» (*O. C.*, vol. 33: 62).

En *El Estado y la revolución* se desarrolla ampliamente esta idea, y su autor se afana en aportar la prueba de que la administración de los asuntos

públicos es menos compleja de lo que se cree, y está en gran medida al alcance de todos los ciudadanos, que se convierten en obreros y gestores. Los trabajadores transformados en funcionarios ocasionales se iniciarán en sus nuevas tareas administrativas por turnos, y adquirirán progresivamente una capacitación suficiente. Sin embargo, Lenin no se imaginaba que el Estado proletario pudiera prescindir de golpe de los especialistas y de los técnicos burgueses en la Administración o en la economía, pero confiaba al pueblo la tarea de vigilar su gestión. En un artículo escrito en vísperas de la toma del poder y en el que resumía las tesis centrales de su obra aclarará: «No somos utopistas. Sabemos que cualquier peón y cualquier cocinera son incapaces de asumir ahora mismo la gobernación del Estado [...]. Pero [...] exigimos romper sin demora con el prejuicio de que sólo los ricos o funcionarios [...] pueden gobernar el Estado [...]» (*O. C.*, vol. 34: 324). Esta participación directa del pueblo en la administración y gobernabilidad iría pareja a la paulatina desaparición de las clases, lo que conduciría a una «atrofia» progresiva del aparato burocrático y coercitivo hasta alcanzar el comunismo, en el que el Estado, como había dicho Engels, terminaría por extinguirse.

Unos meses después de la toma del poder, Lenin se percatará de lo difícil que resultaba llevar a la práctica las tesis expuestas en su libro, pero, a pesar de todo, seguirá aferrado a ese proyecto que consideraba fundamental en el proceso de transformación social. No podemos citar todas las iniciativas encaminadas a hacer realidad la nueva manera de concebir el Estado democrático, que fue uno de los objetivos esenciales de la democracia soviética en sus primeros años, distinguiéndose así de la democracia burguesa, a la que pretendía superar.

Los esfuerzos por llevar adelante el proyecto fueron ingentes, al menos en vida de Lenin, aunque muy pronto la realidad, nacida de la ruina de la guerra civil y del aislamiento de la revolución, se impuso, convirtiéndose en necesaria la reconstrucción del aparato militar y burocrático, tan infamado.

A finales de 1921 Lenin, en una carta (*O. C.*, vol. 54: 100-103), se expresaba amargamente sobre las deformaciones burocráticas del nuevo Estado, a las que, no obstante, siguió combatiendo hasta su muerte, sin poder impedir que el proceso fuera en aumento, acentuándose de modo irresistible con Stalin, con el que el aparato estatal, con todos sus rodajes especiales —ejército permanente, policía, prisiones, funcionarios que gozaban de privilegios por encima de la masa—, se reforzó cada vez más.

Frente a eso, Trotski y sus partidarios, los anarquistas o los intelectuales de izquierda, denunciaron la «traición» del ideal de partida apoyándose en el opúsculo de Lenin. En 1936, en su libro *La revolución traicionada*, Trotski arremetió contra el monolitismo policíaco del partido y la impunidad burocrática que minaban los resultados del experimento, pero siguió defendiendo el carácter obrero del Estado soviético. En un artículo escrito un año después, el líder revolucionario se esforzaba por analizar la naturaleza de ese Estado bajo el estalinismo:

Lenin ya lo había dicho hace quince años: «Nuestro Estado es un Estado obrero, pero con deformaciones burocráticas». En ese período las deformaciones burocráticas representaban una herencia directa del régimen burgués, y en ese sentido se presentaban como una simple reliquia del pasado. Sin embargo, bajo la presión de condiciones históricas desfavorables, la «reliquia» burocrática recibió nuevas fuentes de nutrición y se convirtió en un tremendo factor histórico. Es exactamente por eso que hablamos ahora de la degeneración del Estado obrero [...] (Trotski, [1929-1940] 1977, t. IX, vol. 1: 99).

La definición de la URSS como «Estado obrero degenerado» será la que mantendrá el movimiento trotskista a lo largo de su historia.

¿Destruir o domesticar al monstruo?

Tal vez fuera la deriva del Estado soviético lo que llevó a Gramsci a abordar la naturaleza del Estado burgués con más sutileza que otros marxistas anteriores. En sus *Cuadernos*, escritos en la cárcel fascista, se ocupa en más de una ocasión de este tema dándole un enfoque original. Para el teórico italiano, el Estado es una manifestación de la superestructura en la que se unen dialécticamente, como ya hemos dicho, dos regiones de ella: la sociedad civil, que impone la hegemonía ideológica, y la sociedad política, encargada por medio del aparato coercitivo de imponer su dominación. La función de dominación se caracteriza por la imposición de las leyes y normas por medio de la fuerza o por la posibilidad de utilizarla en caso de necesidad (ejército, policía, jueces...). La función hegemónica se ejerce esencialmente a nivel de la cultura o de la ideología (Iglesia, escuela, prensa...). Es la función por la cual una clase obtiene el consentimiento o el apoyo de las clases sometidas. Por tanto, una clase, para llegar a ser dirigente, que no dominante, debe convencer al conjunto de las otras clases de que ella es la más apta para asegurar el desarrollo social.

Según este esquema, en la sociedad burguesa los medios de legislación y represión son controlados enteramente por el Estado, mientras que la función hegemónica está asegurada por organismos privados, por lo que el consentimiento de las clases dominadas se obtiene no por el control del Estado, sino por medio de esas organizaciones privadas de la clase hegemónica. Por tanto, Gramsci (1977: 291) utiliza el término *Estado* para designar una realidad más amplia que la manejada hasta entonces por el marxismo clásico, que había contemplado al Leviatán desde un enfoque fundamentalmente coactivo y político. Para el italiano sólo la fórmula «Estado = sociedad política + sociedad civil, o sea, hegemonía acorazada con coacción» designa acertadamente al monstruo moderno.

Estas dos estructuras son complementarias. Entre la fuerza y el consentimiento existe un equilibrio inestable que se mueve dentro de unos ciertos límites. Cuanto más débil sea el consentimiento y más flaquee la función hegemónica, más se deberá apoyar el Estado en los aparatos coercitivos en manos de la clase dominante; y cuanto más eficaz sea la función hegemónica, más débiles serán las manifestaciones coactivas del Estado. Los límites están en que, en una sociedad dividida en clases, la que es hegemónica no puede prescindir totalmente del aparato coactivo, ya que por muy alta que sea la adhesión de las clases dominadas siempre entrañarán un peligro potencial. Por otra parte, si la burguesía pierde su hegemonía sobre la sociedad civil, se planteará como inevitable una situación que podríamos definir como prerrevolucionaria, lo que le llevará a la utilización del aparato represivo más salvaje para destruir todas las organizaciones ideológicas que se oponen a su poder. Esta situación en la que la política se reduce nada más que a pura fuerza se da sólo en situaciones de crisis y tiene un carácter transitorio, cualquiera que sea su solución.

De estas aportaciones van a partir las modernas reflexiones sobre el Estado desarrolladas por el marxismo contemporáneo, entre las que debemos destacar las de Ralph Miliband, que en su obra *El Estado en la sociedad capitalista*, publicada en 1969, profundiza en el estudio del poder en el mundo desarrollado, ocupándose de los procesos de legitimación en los que se fundamenta actualmente el Estado democrático burgués. La legitimación del poder en un sentido moderno no debe entenderse solamente como el proceso jurídico-político (Constitución más leyes) que avala la existencia de un Estado y de una determinada forma de gobierno, sino como un complejo de factores que actúan para lograr un amplio consen-

timiento en el conjunto de la sociedad o, lo que es lo mismo, que consiguen la aceptación de las clases subordinadas a la clase dominante.

En las sociedades del capitalismo avanzado esa legitimación proviene de dos áreas muy distintas. Por un lado, descansa en unas determinadas bases materiales que garantizan a amplias capas de la población unas condiciones de vida aceptables y atienden algunas de las necesidades básicas por medio de la intervención del Estado, como pudieran ser la educación o la sanidad. Por otro, la legitimación del sistema se afirma en toda una serie de instrumentos de control ideológico entre los que cabe destacar los medios de comunicación de masas, que han venido a sumarse en las últimas décadas con una enorme fuerza a los ya tradicionales (escuela, Iglesia, partidos), rebasándolos en muchos sentidos en potencia y eficacia en los procesos de socialización y adaptación del individuo al sistema imperante.

Uno de los temas candentes de reflexión entre los teóricos del marxismo en estas últimas décadas ha sido hasta qué punto el Estado, en los regímenes capitalistas-democráticos, es capaz de obtener el consentimiento en circunstancias de crisis y recesión, en las que, por una parte, amplias capas de la población le exigen que satisfaga una serie de expectativas amenazadas (poder adquisitivo, empleo, estabilidad laboral, cobertura social, etc.), y, por otra, el Estado se ve enfrentado a las demandas del capital, que quiere mantener a toda costa altas tasas de beneficios. La relativa incompatibilidad de estas exigencias produce «crisis de legitimación» en las que queda al descubierto la naturaleza de clase del Estado, reactivando el contenido político en la lucha de clases.

Esto ha llevado a algunos autores (Habermas, 1975; Offe, 1990) a considerar que los Estados se enfrentan cada vez más a una profunda crisis de legitimidad que amenaza de modo latente a las democracias occidentales. El Estado se ve obligado a intervenir en la economía para satisfacer las demandas del gran capital, pero, al mismo tiempo, no puede dejar de atender las de la mayor parte de la población. Los márgenes de su intervención autónoma como elemento de conciliación se estrechan día a día, y el Estado tiende a cumplir funciones que en la ideología liberal estaban asignadas al mercado, minando así los fundamentos teóricos del sistema social. La «mano del Estado» es cada vez más visible que la «mano invisible» del mercado, aunque esta última sea determinante.

La población en general ve cada día más áreas de su vida politizadas, es decir, sujetas por medio del Gobierno al control potencial del Estado, lo que lleva a que exigencias que antes se planteaban abiertamente entre las clases enfrentadas se formulen ahora de modo directo o indirecto al Estado. Las luchas en torno a la renta, la política de pensiones, la calidad de los servicios o la conservación del medio ambiente tienden a desbordarse colocando al Estado, y a los intereses que en última instancia representa, en evidencia. En esas circunstancias no puede descartarse la transformación fundamental del sistema por un proceso de erosión continuada y por la progresiva aparición de instituciones alternativas.

En contra de esta hipótesis juega la enorme fragmentación social que ha logrado el sistema y el poder de los aparatos ideológicos. El Estado, en su esfuerzo por mantener la continuidad del orden existente, favorece de modo selectivo a aquellos grupos cuya aquiescencia le resulta fundamental: el capital oligopolista, los obreros sindicados y los medios de comunicación. Los representantes de esos sectores estratégicos actúan estrechamente con el viejo aparato del Estado en la resolución de las amenazas a la estabilidad política. Eso permite al Estado recrear la vieja imagen como árbitro imparcial en los compromisos de clase atendiendo únicamente al interés general.

No obstante, los signos de la crisis de legitimación son evidentes: el absentismo electoral, el desprestigio de los políticos, el cuestionamiento del viejo modelo de los partidos, los bajos índices de afiliación sindical, la crítica a muchas instituciones antes sacrosantas y otros muchos rasgos nos hablan de un Estado socialmente cuestionado, aunque aparentemente inmutable.

En este sentido, el marxismo actual se debate en una encrucijada que le obliga a llevar su reflexión y su lucha en dos frentes paralelos y aparentemente divergentes. Por un lado, ante la ofensiva generalizada del neoliberalismo globalizado, en los países más desarrollados en los que existe el llamado estado de bienestar, los marxistas, negando coyunturalmente su tradición antiestatista, se convierten, junto con otras fuerzas progresistas, en defensores de ese modelo frente a los recortes o el desmantelamiento por los que se ve actualmente amenazado el Estado social.

Por otra parte, la experiencia soviética ha conducido a una profunda reflexión sobre las teorías clásicas relativas al papel del Estado en un even-

tual proceso de transformación socialista. De hecho, ninguna de las sociedades que han ensayado hasta la fecha diferentes modelos de transición al socialismo ha conseguido disminuir, simplificar o democratizar al servicio de la clase obrera el aparato del Estado, tal y como teorizaran Marx o Lenin. Por el contrario, el Estado ha terminado adquiriendo un enorme poder, que, independientemente de cuál sea su definición, sólo ha servido para ralentizar o constreñir una auténtica liberación del ser humano. Esta realidad, difícilmente cuestionable, ha conducido a que el marxismo se haya visto enfrentado a los análisis de Max Weber, que vaticinaban que el socialismo no significaría algo diferente y progresista, sino un incremento en el inevitable elemento burocrático que, a su juicio, la democracia capitalista liberal podía, al menos, refrenar al garantizar algunas libertades individuales.

Por eso, muchos marxistas hoy consideran que una tarea prioritaria en el campo teórico es desarrollar alternativas viables y democráticas a los modelos estatistas de transformación socialista. Curiosamente, en este empeño se han reencontrado con el núcleo duro del pensamiento de Marx y Lenin, al que intentan despojar de utopismo ingenuo dotándolo de una estrategia aplicativa que lo haga eficaz y asumible para las sociedades actuales. En este sentido, hoy se admite que lo más importante ya no es que el poder estatal deba ser ocupado por las organizaciones de la clase trabajadora, cosa a la que no se renuncia, sino que al mismo tiempo ese poder debe ser transformado fundamentalmente, a fin de ser «apropiado» por la sociedad.

Estas formulaciones afectan a los mismos medios de la lucha por el poder, a fin de evitar el peligro inherente de que la forma pervierta el mismo contenido de la transformación que se pretende. En resumen, no se puede pretender conquistar el Estado para inmediatamente, como decía Lenin, empezar a desmantelarlo, cosa que los hechos han negado en la práctica, sino que es preciso integrar su transformación en la misma lucha por el poder, potenciando las organizaciones democráticas de base y ocupando, en la medida de lo posible, esferas de influencia en el seno mismo del aparato estatal.

El compromiso descansaría, según las distintas coyunturas y, sobre todo, en los países más desarrollados, en estrategias que debilitaran y dispersaran el poder estatal, ampliaran la participación popular, descentralizaran la autoridad y garantizaran cuotas cada vez mayores de democra-

cia alternativa al sistema. Esos compromisos antiestadistas conducirían a la larga a un carácter más social del poder estatal, superando la organización separada y autónoma y la función represiva y directiva sobre la sociedad.

Los viejos modelos, tal y como fueron enunciados en su día, parecen poco viables a medio e incluso a largo plazo y, tal vez, poco recomendables. En una sociedad avanzada existe una estructura social altamente diferenciada que implica un gran número de divisiones parciales y conflictos de intereses de acuerdo con criterios como agrupaciones por ocupación, intereses regionales, ramas de la industria, etc. El hecho mismo de semejante fragmentación dificulta la constitución de un bloque social homogéneo que pudiera servir como sólida base de apoyo y legitimidad a una estructura de mando unificada para la adopción de decisiones políticas y económicas o, lo que es lo mismo, a la utilización del Estado como principal palanca de transformación social. Tan pronto como «el partido en lucha» se convirtiera en un partido gubernamental, aunque lo fuera en nombre de la «liberación del proletariado», se enfrentaría no sólo a problemas de cuestionamiento desde consideraciones normativas, sino también a problemas desde el punto de vista de la eficacia (obediencia a órdenes) y la eficiencia (racionalidad de las órdenes) que lo convertirían en altamente vulnerable. Por eso, la viabilidad de cualquier modelo estatista de transformación socialista parece, en el mejor de los casos, harto dificultosa.

Así pues, el dilema en el que se debate el marxismo hoy en torno a este tema es la necesidad que se tiene de conquistar el poder estatal para obtener control sobre posiciones institucionalizadas y toma de decisiones políticas que supusieran una transformación económica y social —elemento que se sigue siendo absolutamente indispensable en la lucha por la transformación socialista— y la certeza de que lo que debe conquistarse en esta lucha— el control sobre el poder estatal— se halla en sí mismo necesitado de transformación y final negación.

En resumen: el socialismo en las sociedades modernas no puede construirse sin el poder estatal, pero las experiencias habidas también nos indican que no puede construirse sólo sobre el poder estatal. Estamos, por tanto, muy lejos de destruir al Leviatán e incluso siquiera de vencerlo, pero se puede abrigar la moderada esperanza de lograr domesticarlo a medio plazo, y en esta labor las reflexiones fundamentales del marxismo siguen siendo válidas.

Partido de clase...

Por lo dicho hasta ahora sabemos que la lucha política e ideológica de los marxistas tiene como uno de sus primeros objetivos la conquista del poder por parte de la clase trabajadora. Pero la clase es una categoría social que requiere de mediaciones organizativas para poder acometer esa tarea. El instrumento de organización de la clase será para el marxismo, al menos en primera instancia, el partido, concepto que, en un sentido moderno, apenas estaba desarrollado en el momento en que apareció el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848).

Los clubes y tendencias políticas que habían surgido durante la Revolución francesa no tenían las características ni el funcionamiento de los modernos partidos políticos. Es más, en la terminología de la época, cuando Babeuf, un comunista primitivo guillotinado por el Directorio, utiliza el término *parti* lo hace de modo peyorativo y despectivo como sinónimo de *faction* o secta que se separa de la «voluntad general» o del interés de la nación. Su uso, con tal sentido, recogía una larga tradición que se podía remontar al mundo antiguo.

El partido, entendido como una organización política estable, con su dirección y sus militantes, que busca un apoyo popular en torno a un programa para acceder al poder a través de las elecciones o de cualquier otra manera, sólo comenzó a aparecer durante la primera mitad del siglo XIX. Si bien es cierto que en EE. UU. ya habían surgido a finales del siglo XVIII grandes formaciones bien estructuradas, como los federalistas de Hamilton y Adams o los republicanos de Jefferson y Madison, habrá que esperar a la época de Andrew Jackson, hacia 1830, para que los partidos en ese país se desarrollen sobre amplias plataformas populares. Pero esos modelos de intervención política tardarán aún en imponerse en Europa, donde la lucha contra el absolutismo estuvo viva hasta las revoluciones de 1848.

La izquierda revolucionaria europea fue reacia a utilizar la denominación de *partido* para designar a sus organizaciones. De hecho, Louis-August Blanqui, cuya influencia sobre el leninismo se dejaría sentir años más tarde, jamás constituyó un partido y siempre designó de otros modos a los grupos revolucionarios al frente de los cuales estuvo, considerando el término *partido* como algo desvaído y abstracto.

Blanqui, al que, sin embargo, Marx (*OEME*, vol. I: 414) consideraba «el verdadero jefe del partido proletario» durante la revolución de 1848, fue el fundador de distintas sociedades secretas, como la Sociedad de las Familias o la Sociedad de las Estaciones, que conspiraron durante años para hacerse con el poder por medio de un golpe de fuerza encaminado a desencadenar una revolución proletaria que nunca se produjo. El modelo de organización de estas sociedades secretas se basaba en la jerarquización, la disciplina y la seguridad frente a la represión policial.

Para el francés, la insurrección revolucionaria era más una obra práctica, que exige de una técnica depurada, que una cuestión política. En *Les Instructions pour une prise d'armes*, dice: «Es preciso todavía repetirlo: la condición sine qua non de la victoria es la organización del conjunto, el orden y la disciplina [...]» (cit. en Dolléans, [1936] 1969: 161). Este modelo de organización —que, como ya hemos dicho, terminaría por influir en el bochevismo—, aunque podía ser considerado de algún modo como un partido que actuaba en la clandestinidad, nunca fue tenido como tal por sus miembros y dirigentes. Sin embargo, otro pequeño grupo de obreros exiliados alemanes, contemporáneos de Blanqui y asociados bajo el nombre de Liga de los Comunistas, encargó hacia 1847 a dos jóvenes compatriotas con estudios que redactaran un manifiesto en el que se recogieran las aspiraciones y el sentido de su lucha. Fue así como Marx y Engels escribieron el *Manifiesto del Partido Comunista* y como el término *partido* entró de lleno en la teoría organizativa alumbrada por el materialismo histórico.

En ese encargo de la Liga y en el título que sus autores eligieron para el documento podemos apreciar dos hechos fundamentales para la comprensión de la ulterior evolución del marxismo. El primero es que la elaboración teórica de la asociación obrera fue confiada a dos intelectuales procedentes del medio burgués; el segundo es que el nombre con el que éstos bautizaron a la organización comunista fue el de *partido*, designación que quedaría estrechamente vinculada a partir de ese momento a muchos de los movimientos políticos que se iban a inspirar en el panfleto a lo largo de los años.

No obstante, en la época del *Manifiesto*, la concepción del partido en Marx y Engels era todavía muy imprecisa, y en ese texto fundacional los comunistas no se presentan como un partido singular frente a otros parti-

dos de los trabajadores, ya que «no proclaman principios especiales a los que quisieran amoldar el movimiento proletario», aunque, gracias a su «clara visión de las condiciones, de la marcha y de los resultados generales del movimiento», parecen mejor dotados que el resto de las organizaciones para acometer la tarea fundamental de la constitución del proletariado como clase (*OEME*, vol. I: 122), o sea, la concienciación de los trabajadores sobre su naturaleza y su «misión» histórica.

Por tanto, el partido no se puede concebir fuera del análisis de clase y responde a las necesidades del proletariado en el marco de la lucha de clases. En ese sentido, la construcción histórica del partido aparecerá como algo contingente y en constante evolución.

Lo que sí figura ya claramente subrayado en el *Manifiesto del Partido Comunista*, y será uno de los rasgos definitorios que heredarán los partidos marxistas, es esa visión del partido como parte más consciente del proletariado; pero, fuera de esto, el documento no recoge una teorización explícita de la organización, que tampoco hallaremos en el resto de la obra de Marx y Engels, aunque sí encontraremos, en diferentes escritos, algunos rasgos precisos sobre su naturaleza y funcionamiento.

Para Marx y Engels resulta esencial que el partido de los obreros sea autónomo respecto al resto de formaciones políticas y goce de una total independencia de clase. En sus acercamientos tácticos a otros grupos, el partido nunca deberá perder de vista sus objetivos y jamás sacrificará su programa a ningún tipo de alianza que suponga rebajar las reivindicaciones por las que lucha el proletariado. Así, al menos, lo dejan bien establecido los padres del materialismo histórico en un mensaje de denuncia emitido conjuntamente al comité central de la Liga de los Comunistas en marzo de 1850. «Así pues —dice el mencionado documento—, mientras el partido democrático, el partido de la pequeña burguesía, fortalecía más y más su organización en Alemania, el partido obrero [...] cayó por entero bajo la influencia y la dirección de los demócratas pequeñoburgueses. Hay que acabar con tal estado de cosas, hay que restablecer la independencia de los obreros» (*OEME*, vol. I: 179-180). Esta crítica a la desviación del partido incide sobre la idea de la independencia obrera y de clase, se repite en otros textos y estará presente en la obra de los fundadores del marxismo hasta la muerte de Engels.

Otra de las señas de identidad del partido concebido por Marx y Engels, en estrecha conexión con la anterior, es el control ideológico que debe ejercer la organización sobre los elementos que pueden llegar a integrarla. Con el desarrollo que el movimiento obrero comenzaba a experimentar en el último tercio del siglo XIX, Marx y Engels veían como se podían incorporar al partido no sólo proletarios, sino miembros procedentes de otras clases que arrastraran planteamientos ideológicos distintos a la naturaleza de la formación. Esa preocupación, que resultaba un contrasentido respecto a la labor que ellos mismos habían desarrollado a lo largo de toda su vida, era, sin embargo, motivo de inquietud. Se pronunciaban por tolerar la incorporación de todo el que lo solicitara, pero advertían que se debía estar vigilante ante posibles desviaciones teóricas, sin precisar cómo se podían combatir. Así, en una carta escrita a dirigentes socialistas alemanes en 1879 les recuerdan: «El mismo curso del desarrollo determina el fenómeno inevitable de que algunos individuos de la clase hasta ahora dominante se incorporen al proletariado en lucha y le proporcionen elementos de instrucción. Ya lo hemos señalado con claridad en el *Manifiesto*. Pero conviene tener presente que [...], cuando llegan al movimiento proletario tales elementos procedentes de otras clases, la primera condición que se les debe exigir es que no traigan resabios de prejuicios burgueses, y pequeñoburgueses, etc., y que asimilen sin reservas el enfoque proletario» (*OEME*, vol. III: 96).

La tercera característica que señalaremos está muy unida a la idea de un control ideológico y hace referencia a la estructura jerarquizada y centralizada que debe adoptar el partido obrero, estructura en la que se debe distinguir al militante fiel del mero simpatizante, y en la que el conjunto de la organización puede ejercer su influencia sobre otras asociaciones obreras susceptibles de prestar atención a los planteamientos de los comunistas. En una segunda circular que Marx y Engels remiten a las comunas (organizaciones de base) de la Liga de los Comunistas en junio de 1850, para informar de la situación que el movimiento está atravesando, se puede leer:

Dependerá de las condiciones locales que los revolucionarios sean o no admitidos en la asociación. Cuando ello no sea posible, hay que agrupar a la gente que se puede utilizar desde el punto de vista revolucionario y que es segura, pero que no ha comprendido todavía las consecuencias comunistas últimas del actual movimiento, en una segunda clase de miembros de la asociación, con un sentido más amplio.

Esta segunda clase de miembros, a los que no hay que desvelar más que las conexiones locales y provinciales, debe quedar continuamente bajo la dirección de miembros de la asociación propiamente dichos y de la dirección de la asociación. Con ayuda de conexiones más amplias hay que organizar una influencia fuerte, especialmente sobre las organizaciones campesinas y las asociaciones de gimnasia. La organización en detalle debe ser traspasada a los círculos dirigentes [...] (cit. en Mandel, 1974b: 25-26).

En este texto vemos expresados algunos de los mecanismos partidistas que más tarde retomaría Lenin, al que muchos atribuyen erróneamente su paternidad, ya que realmente se encuentran en Marx. Los tres principios que se evidencian en este fragmento son: la preeminencia de la dirección sobre el conjunto de la organización, al menos en determinadas circunstancias, que en esencia responde a lo que Lenin formulará años después como «centralismo democrático». También podemos constatar que el texto contempla la existencia de dos tipos de militancia en el seno del partido según el grado de madurez de los miembros; y, por último, se recoge como directriz la posibilidad de utilizar otras organizaciones de masas para nutrir el movimiento comunista, lo que, andando el tiempo, será conocido como «correas de transmisión»⁴⁹ para designar la relación de tutela y absorción de militantes entre sindicatos y partidos de ideología marxista.

El último rasgo que debe tener el partido, y que podemos detectar en la dispersa formulación que sobre el tema hacen los fundadores del marxismo, es el de su internacionalismo. Ya en el *Manifiesto* una de las características que se les atribuyen a los comunistas es la defensa del proletariado en su conjunto, independientemente de su nacionalidad. Pero es sobre todo en el llamamiento inaugural que Marx escribe para el congreso fun-

49 El término *correa de transmisión* es utilizado por primera vez por Lenin en el marco del IX Congreso del Partido Comunista (bolchevique) de Rusia para referirse a la relación que el partido debía esforzarse en construir entre sus afiliados y los afiliados a los sindicatos soviéticos. Según él, resultaba imprescindible que el partido, que sólo contaba con 600 000 miembros, llevara a cabo una labor activa en el seno de los sindicatos en los que había afiliados más de 3 000 000 de trabajadores, para nutrirse de los elementos más conscientes que pudieran ayudar a construir el socialismo. En su panfleto *La enfermedad infantil del «izquierdismo» en el comunismo* dirá que los sindicatos deben convertirse en auténticas «escuelas del partido». Este modelo de actuación en el seno de los sindicatos y otras organizaciones de masas será potenciado durante la etapa estalinista, y todos los partidos comunistas lo aceptarán como una estrategia válida de relación y captación de nuevos militantes entre el movimiento sindical.

dacional de la AIT donde queda claramente expuesto este principio, diríamos hoy «globalizador», de la lucha del proletariado con proyección internacional. «La clase obrera —nos dirá Marx— posee ya un elemento de triunfo: el número. Pero el número no pesa en la balanza si no está unido por la asociación y guiado por el saber. La experiencia del pasado nos enseña como el olvido de los lazos fraternales que deben existir entre los trabajadores de los diferentes países y que deben incitarles a sostenerse unos a otros en todas sus luchas por la emancipación, es castigado con la derrota común de sus esfuerzos aislados» (*OEME*, vol. II: 12).

A pesar de lo expuesto, en esta última caracterización la realidad del movimiento obrero europeo tras la experiencia de la Comuna (1871) hizo que Marx y Engels apoyaran la creación de partidos de ámbito estatal hasta que se pudiera recomponer la Internacional, y cuando ésta se recompuso, en su Congreso de Ámsterdam en 1904, declaró que, como sólo había un proletariado, debía haber un único partido socialista en cada país. Fue así como surgieron poderosos partidos bajo la égida del marxismo en diferentes Estados, de los cuales el Partido Socialdemócrata de Alemania fue un modelo para el resto.

La fuerza y el éxito electoral del SPD, que en 1890 obtuvo 1 427 000 votos, hizo que Engels, muerto ya Marx, mantuviera una postura ambigua respecto a ese modelo de organización. Mientras que, por un lado, veía con optimismo como por fin sus teorías calaban en un movimiento de masas, mostraba al mismo tiempo su escepticismo respecto a la estructura organizativa y a las tendencias reformistas que comenzaban ya a apuntarse en el seno de la formación.

Sus críticas se centraban en dos puntos: la superficialidad de la prensa del partido y la rápida adaptación a las tareas parlamentarias por parte de los grupos socialistas en el Reichstag y en las cámaras territoriales. Pero en la medida en que el partido seguía creciendo, Engels confiaba en que el propio debate interno permitiría corregir esas deficiencias, convirtiéndose en un defensor de la democracia interna. En una carta de 1890 abogaba por la libertad de discusión en el partido y desaprobaba, incluso, la amenaza de expulsión cada vez que aparecía una discrepancia en el interior de la organización: «Caso de que haya que expulsar a alguien —decía—, sólo debe hacerse cuando se trata de hechos completamente escandalosos y plenamente demostrables de vileza y de traición» (cit. en Mayer, [1932] 1979: 839).

Con el crecimiento de la socialdemocracia alemana se configuró por primera vez en la historia del movimiento obrero un auténtico partido de masas que adquirió rápidamente todas las características propias de este tipo de formaciones, de las cuales, tal vez, su abandono de los presupuestos revolucionarios no sea la más importante. Con Kautsky, principal dirigente teórico del SPD, se conservó la fraseología revolucionaria, pero se cambió su estrategia adaptándola al reformismo. Se admitió expresamente que el partido se dirigía también a grupos no pertenecientes a la clase trabajadora, cosa que ya habían previsto Marx y Engels, y se depositó una ingenua confianza en la cultura, como motor de la emancipación del proletariado. Pero, sobre todo, fue la naturaleza del partido la que posibilitó los cambios estratégicos que lo condujeron al revisionismo.

Los rasgos más destacados de esa organización de masas, comunes con el tiempo a otras muchas formaciones de parecidas características, fueron varios y de entre ellos podríamos subrayar el bajo nivel teórico de sus afiliados. De los 400 000 miembros con los que contaba el partido en el año 1890 apenas un 10 % tenía una vaga formación sobre los rudimentos del marxismo. Por otra parte, sus principales representantes políticos procedían en su inmensa mayoría de lo que hoy denominaríamos clases medias: profesiones liberales, pequeña y mediana burguesía. De los 39 parlamentarios que formaban el grupo socialista en el Reichstag por aquellas fechas, solamente 5 eran de extracción obrera, mientras que el resto provenían del mundo del periodismo y los negocios. También hemos de señalar que toda la enorme maquinaria partidista estaba gobernada por liberados a sueldo de la organización. En el Congreso de Jena, que se celebró en 1911, solamente un 10 % de los delegados fueron obreros asalariados, el resto formaban parte de la maquinaria burocrática. Así mismo, hemos de tener en cuenta que la actividad parlamentaria centró su actividad en las luchas legales del día a día para ampliar los derechos y libertades seriamente restringidos en la Alemania de aquel tiempo, lo que supuso que el SPD prestara cada vez más atención a las tareas electorales y legislativas, y menos al activismo contra el sistema, que, no obstante, seguía anunciando, algún día sería superado. Éste será el camino seguido por el resto de partidos socialistas en las siguientes décadas hasta que definitivamente abandonen el marxismo de modo formal, adecuando así su definición teórica a su práctica política real.

... y clases de partido

El panorama en el que se desenvolvía el SPD era completamente distinto al de la autocrática Rusia zarista, el último Estado absolutista de Europa a comienzos del siglo XX, de donde salió una nueva formulación del partido elaborada por Lenin, miembro del pequeño y clandestino Partido Socialdemócrata. A diferencia de lo que ocurre con Marx y Engels, en Lenin sí que es posible encontrar un «modelo» de partido bien definido, lo que no le impidió modular su concepción en función de los acontecimientos cambiantes y de las distintas coyunturas en la lucha de clases, aunque siempre mantuvo como inmutable un principio para él fundamental: que el partido debía organizarse como una vanguardia centralizada que trabajara para fundir la teoría y la conciencia socialistas con el movimiento obrero espontáneo. Por eso, en contraste con la mayor parte de sus correligionarios alemanes, la concepción leninista del partido estuvo impregnada a lo largo de todos sus escritos de un fuerte contenido activista, al que el revolucionario ruso atribuía una gran importancia. Ésta es la gran aportación a la teoría marxista de Lenin, seudónimo de Vladímir Ilich Uliánov.

Este revolucionario ruso nació en Simbirsk (hoy Uliánovsk), ciudad situada junto al Volga, el 22 de abril de 1870. Su padre, inspector y director de las escuelas de la provincia de Simbirsk, fue ennoblecido por herencia. Su madre, María Alexandrovna Blank, era hija de médico. El joven Lenin, después de haber hecho brillantes estudios en el liceo de Simbirsk, se inscribió en la Facultad de Derecho de Kazán en 1887. El mismo año, su hermano Alejandro, que estudiaba en San Petersburgo, fue ahorcado por haber tomado parte en los preparativos de un atentado contra el zar. Expulsado de la universidad por actividades subversivas, Lenin obtiene alrededor de 1890 la autorización para pasar sus exámenes de derecho en San Petersburgo y, en 1892, se inscribe como abogado en Samara. Un año después se instalará en San Petersburgo, donde comenzará su militancia en círculos marxistas, a los que él mismo reunió en 1895 para agruparlos en uno solo: Unión de Lucha para la Liberación de la Clase Obrera. Ese mismo año marcha al extranjero, a Ginebra, donde entra en contacto con Plejánov, el traductor de Marx al ruso. Viajará también a París y a Berlín y conocerá a algunos de los principales dirigentes marxistas, como Lafargue o Liebknecht. Detenido a su regreso, es condenado a tres años de

deportación en Siberia (1897-1900), que pasa en Chuchenskoie. En el destierro siberiano conoce a la militante Nadia Krúpskaia, con la que se casa el 22 de julio de 1898. Al fin de su exilio marcha a Suiza donde vuelve a encontrarse con Plejánov, con el que publica el diario *Iskra* ('La Chispa'), cuyo primer número aparece el 24 de diciembre de 1900 en Múnich. Después del segundo congreso del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia, que se celebra en 1903 en Londres, se pone a la cabeza de la mayoría (bolcheviques) frente la minoría (mencheviques).

De vuelta a Rusia, en noviembre de 1905, el fracaso de la revolución que se produjo ese año le obliga a exiliarse de nuevo en noviembre de 1907. En los primeros días de diciembre de 1908 se instala con su mujer en París. En 1912 inicia la publicación del periódico *Pravda* en San Petersburgo, asegurando la redacción desde Cracovia, como órgano de expresión de los bolcheviques. Expulsado del territorio austríaco al comienzo de la guerra de 1914, se refugia en Suiza, donde asiste a dos conferencias en Zimmerwald (1915) y Kienthal (1916) organizadas por la izquierda socialista contra la guerra.

El 9 de abril de 1917, en un vagón especial, disfrutando de la extraterritorialidad garantizada por el Gobierno alemán, toma en compañía de treinta y dos compañeros el camino de Rusia, pasando por Suecia y Finlandia, para unirse a la revolución que ha estallado en febrero. A su llegada a Petrogrado expone sus puntos de vista sobre el futuro de la revolución en Rusia en un conjunto de artículos conocidos como «Las tesis de abril». En el mes de agosto escapa de la policía del Gobierno provisional y busca refugio en Finlandia, pero regresa en octubre a bordo de una locomotora, disfrazado de fogonero. El día 10 del mismo mes, el Comité Central adopta la resolución de Lenin sobre la insurrección, y el 25 se toma el Palacio de Invierno. Al día siguiente Lenin es nombrado presidente del Consejo de Comisarios del Pueblo.

Después de haber trasladado el Gobierno a Moscú en 1918, hace adoptar la política llamada «comunismo de guerra», gracias a la cual la Unión Soviética sale victoriosa, a la vez, de la guerra civil que se extiende de 1918 a 1920 y de los peligros que la intervención extranjera provoca. El 3 de agosto de 1918 es víctima de un atentado, en el curso del cual resulta gravemente herido. En el X Congreso del partido bolchevique en 1921 anuncia la introducción de la NEP, es decir, de una nueva política

económica que sustituye al «comunismo de guerra». El 23 de mayo de 1922 sufre un primer ataque, que se convierte en una hemiplejía. Dos ataques más a finales del mismo año y otro en marzo de 1923 disminuyen su actividad política. El 21 de enero de 1924 muere súbitamente por una congestión cerebral, a la edad de cincuenta y cuatro años. El 27 de enero su cuerpo embalsamado es transportado a un mausoleo provisional erigido en la Plaza Roja.

Las ideas de Lenin sobre el partido las encontramos sobre todo en su obra *¿Qué hacer?*, publicada en 1902. En este librito, escrito al calor de la querrela con los revisionistas y en condiciones de clandestinidad, aboga por la formación de un reducido partido de cuadros organizados jerárquicamente como el instrumento idóneo para esa etapa del desarrollo del movimiento revolucionario en Rusia, debido a las condiciones de ilegalidad impuestas por el zarismo. *¿Qué hacer?* descansa sobre un principio básico tomado de Kautsky y objeto de numerosas polémicas posteriores: la idea de que la conciencia política le llega a la clase trabajadora desde fuera, es decir, sólo cuando desde el exterior el partido la orienta para superar la mera lucha económica. La clase obrera carece de conciencia revolucionaria y se limita a plantear reivindicaciones puramente laborales. Únicamente a través del activismo político de una minoría de revolucionarios concienciados es posible dirigir a los trabajadores a su emancipación. Lenin distinguía entre «conciencia tradeunionista», que los obreros pueden adquirir espontáneamente, y «conciencia socialdemócrata», que, de acuerdo con su función, el partido debía inculcar y desarrollar entre ellos (*O. C.*, vol. VI: 102-104). En este sentido, el partido cumplía esa misión esencial como elemento de concienciación política y como vanguardia activa de la clase en su conjunto.

En *¿Qué hacer?* se polemiza con los llamados «economistas», una tendencia dentro del marxismo ruso que, según Lenin, justificaba su atonía con la espontaneidad de las masas. Frente a esta fórmula, proponía las siguientes tesis: Ningún movimiento propiamente revolucionario puede sostenerse sin una organización estable. Cuanto más amplia sea la masa introducida en la lucha, tanto más rigurosa debe ser la organización. La organización debe estar formada principalmente por revolucionarios profesionales. Sólo de este modo, restringiendo la entrada en el partido a los elementos más seguros y entregados, tanto más protegida estará su actividad frente a los posibles golpes de la represión (*O. C.*, vol. VI: 131). Por

último, Lenin establecía que sólo una estructura férreamente centralista en la que las bases aplicaran disciplinadamente la política de la dirección podría hacer eficaz la labor del partido (*O. C.*, vol. VI: 145-147).

Fue precisamente al definir la naturaleza del partido, en su II Congreso celebrado en 1903, cuando surgieron las primeras diferencias dentro del POSDR entre bolcheviques y mencheviques. La disputa se desató a propósito de los estatutos, cuando Lenin quiso definir las condiciones de acceso a militantes y se vio enfrentado a todo un sector que quería abrir la organización a cualquier persona que simpatizara con ella. El tema se dirimió por medio de una votación en la que por estrecho margen los mayoritarios (en ruso *bolcheviques*) pudieron imponer el modelo de partido defendido por Lenin a los minoritarios (*mencheviques*), que se fueron distanciando con el tiempo de los primeros en otras muchas cuestiones estratégicas.

El partido de nuevo tipo que definió en esos años estuvo regido por el principio del «centralismo democrático», un concepto que emergió por primera vez, de modo teórico, en la conferencia que la organización celebró en Tammenfors (Finlandia), en diciembre de 1905. En la VI Asamblea general del partido, en agosto de 1917, el «centralismo democrático» se introdujo como principio en los estatutos del partido de los bolcheviques, y desde entonces tuvo entrada en la mayoría de los estatutos de los partidos comunistas del mundo. No podemos negar que esta teoría, que ha demostrado su eficacia en numerosas ocasiones en las que la lucha del partido se debió desarrollar en la clandestinidad, contiene en embrión también las posibilidades de un abuso de autoridad por parte de la dirección, tal como se hizo evidente en el período del estalinismo.

Sin embargo, Lenin tenía muy claro que la estructura del partido debía adaptarse a las diferentes coyunturas en el proceso de lucha; por eso la teoría del pequeño partido conspirativo sufrió ulteriores revisiones. Aprovechando la mayor libertad proporcionada por la revolución de 1905 y luego por la de 1917, preconizó insistentemente un amplio partido de masas, y, aunque nunca abandonó la formulación del centralismo democrático, hizo más hincapié en el componente democrático que en la obediencia ciega a la dirección, facilitando la elección de responsables que, sin embargo, debían rendir cuentas de sus actuaciones, pudiendo ser destituidos en cualquier momento por las mismas asambleas que los habían elegido.

El modelo leninista de partido fue criticado desde su misma formulación tachándolo de blanquista y de poco democrático. En un primer momento sus más acerbados detractores fueron Rosa Luxemburgo y Trotski. La primera, en un artículo publicado en 1904, aunque apoyaba a Lenin en su combate frente al revisionismo, consideraba que la organización que proponía era excesivamente dirigista y separada de las masas:

La democracia socialista crea un tipo de organización totalmente distinta de la de los movimientos socialistas precedentes, por ejemplo, los movimientos de tipo jacobino-blanquista. Para Lenin, la diferencia entre el socialismo democrático y el blanquismo se reduce al hecho de que hay un proletariado organizado y provisto de una conciencia de clase en lugar de un puñado de conjurados [...]

Radicalmente distintas son las condiciones de las actividades de la socialdemocracia [...]. En realidad, la socialdemocracia no está ligada a la organización de la clase obrera, ella es el movimiento mismo de la clase obrera. Es necesario, por tanto, que el centralismo de la socialdemocracia sea de naturaleza fundamentalmente distinta del centralismo blanquista (Luxemburgo, 1976, vol. I: 192-193).

Rosa Luxemburgo no subestimaba la importancia del partido como dirección política, pero tendía a atribuirle el papel de agitador y propagandista y a negarle su rol como dirección en sentido técnico y también organizativo.

En la misma línea se manifestó Trotski en un escrito publicado también 1904 y titulado *Nuestras tareas políticas*, en el que aparece un párrafo que será citado profusamente, en circunstancias y con motivaciones muy diferentes, por los adversarios del modelo leninista de partido, donde dice: «Los métodos de Lenin conducen a esto: la organización del partido sustituye al partido en general; a continuación el Comité Central sustituye a la organización; y finalmente un solo “dictador” sustituye al Comité Central [...]» (cit. en Deutscher, 1966: 94).

Lenin (*O. C.*, vol. XIV: 130) se defendió de estos ataques alegando que la disciplina no restringía la libertad de debate: «En el terreno de los principios —argumentaba el dirigente bolchevique— hemos definido ya muchas veces nuestros criterios acerca de la importancia de la disciplina y de cómo debe entenderse este concepto en el partido obrero. Unidad de acción, libertad de discusión y de crítica: he aquí nuestra definición. Solamente una disciplina así es digna del partido democrático de la clase avanzada».

Lo cierto es que, a pesar de las difíciles condiciones en las que se movieron los bolcheviques en la clandestinidad, el centralismo democrático garantizó un amplio margen de democracia interna. Este mecanismo, tantas veces mal entendido o intencionadamente tergiversado, aseguraba el derecho de todos los miembros a la información de las divergencias en el seno de la dirección; el derecho de los miembros a la información de las tendencias opuestas antes de la elección de la dirección y antes de los congresos; el derecho de la revisión periódica de las decisiones de la mayoría a la luz de las experiencias realizadas, es decir, el derecho de las minorías a intentar periódicamente reorientar las decisiones mayoritarias; el derecho a organizarse en tendencias y a difundir sus propuestas en el interior de la organización. Todos estos mecanismos estuvieron en vigor y se hizo amplio uso de ellos en el seno del partido bolchevique hasta su X Congreso, celebrado en 1921, en plena guerra civil. Todavía en los estatutos del partido de 1919 se decía: «Las decisiones de los organismos dirigentes deben ser aplicadas rápida y exactamente. Al mismo tiempo, la discusión en el partido de todas las cuestiones controvertidas de la vida del partido son totalmente libres hasta que se haya tomado una decisión» (cit. en Broué, 1972: 159). Pero en el congreso que tendrá lugar dos años más tarde esa libertad interna desaparecerá, optándose por una disciplina militar que Lenin justificó en numerosos escritos atribuyéndola a las circunstancias de grave peligro que estaba atravesando el partido y la revolución. Al consentir en el recorte de la democracia interna, lo que realmente se hizo fue allanar el terreno a las tendencias burocráticas, que llegarían a su más aberrante apogeo con el estalinismo.

Si en el partido leninista encontramos sobre todo activismo y disciplina, en los escritos de Gramsci sobre el tema apreciamos un análisis más sutil de la organización revolucionaria. Gramsci aceptó básicamente la formulación del partido realizada por Lenin, pero introdujo una serie de apreciaciones que terminarían por cobrar una enorme importancia para la configuración de las organizaciones marxistas en los regímenes democráticos. En las Tesis de Lyon redactadas en 1925 por él y por Togliatti, estos fundadores del PCI cuestionaron ya el dirigismo del partido entendido de un modo simplista.

Para el italiano, el partido seguía siendo una fuerza de vanguardia, pero ese papel sólo lo podría desempeñar con éxito si era capaz de hegemonizar a una vasta y compleja formación de fuerzas sociales, políticas e ideológicas. Por tanto, el partido, estrechamente vinculado a la clase de un

modo «físico», no podía aparecer como dueño de una verdad científica dada, sino como el instrumento de elaboración colectiva de una verdad que debía ser objeto de una autocrítica constante. Para definir de modo simple esta idea, Togliatti (1971: 61) alumbró el concepto de «intelectual colectivo». Al mismo tiempo, con su actuación el partido aparece ante la clase como la prefiguración de la nueva sociedad; por eso, su vínculo con las masas deberá ser, antes que nada, una obra de transformación y de educación, un esfuerzo por desvelar en el seno de la sociedad presente las tensiones y las reivindicaciones reales que conduzcan a un orden nuevo.

El partido como fuerza hegemónica y el partido como prefiguración de la futura sociedad emancipada son las dos grandes aportaciones de la teoría gramsciana, que, no obstante, no olvida la capacidad del partido de crear desequilibrios y crisis en el sistema existente y de postular una nueva dirección del Estado y un nuevo ordenamiento de la sociedad: en ese sentido, el partido no sólo es el intelectual colectivo y la fuerza hegemónica del nuevo «bloque histórico», sino que debe operar también como el organizador de una voluntad homogénea, como un «príncipe moderno»,

capaz de guiar a una gran masa de individuos. Si hubiera que traducir a un lenguaje político moderno la noción de «príncipe», tal como funciona en el libro de Maquiavelo, habría que hacer una serie de distinciones: «príncipe» podría ser un jefe de Estado, un jefe de gobierno, pero también un jefe político que quiera conquistar un Estado o fundar un nuevo tipo de Estado; en este sentido, «príncipe» podría traducirse a la lengua moderna por «partido político» [...] el partido político no reina ni gobierna jurídicamente: tiene «poder de hecho», ejerce la función hegemónica y, por tanto, equilibradora de intereses diversos en la «sociedad civil», la cual, empero, está tan entrelazada de hecho con la sociedad política que todos los ciudadanos sienten que en realidad reina y gobierna (Gramsci, 1977: 304).

Los modelos de organización política de los marxistas en vísperas de la Primera Guerra Mundial se podían resumir en dos: el partido de masas a imitación del SPD o el partido activista de cuadros entregado a la agitación revolucionaria siguiendo el esquema leninista. El triunfo de la revolución en Rusia introdujo un nuevo tipo de forma organizativa de los trabajadores que, durante un tiempo, entró en competencia con las estructuras de partido: nos referimos a los consejos o sóviets, en ruso.

Los consejos como forma de autoorganización de los obreros y las clases populares en lucha tienen un antecedente en la Comuna de París,

pero fue en Rusia durante la revolución de 1905 cuando adquirieron carta de naturaleza. El primer sóviet se formó a mediados de mayo de 1905 en Ivanovo-Voznesensk, un distrito textil moscovita. El embrión podría entenderse como un mero comité de huelga, pero rápidamente adquirió otra naturaleza. Como órgano elegido por todos los trabajadores, terminó convirtiéndose en un poder local; así, el sóviet representaba una forma nueva de la organización obrera que en los meses siguientes iba a marcar profundamente al movimiento revolucionario que se desarrolló en Rusia.

Trotsky ([1905] 1971, vol. I: 223 y 224), que fue el principal animador del sóviet de San Petersburgo, el más importante de todos durante el año 1905, nos resume la importancia de esta nueva forma de organización:

¿Cuál fue el carácter de esta institución que, en un corto período de tiempo, conquistó un lugar tan importante en la revolución a la que dio rasgos distintivos?

El sóviet organizaba a las masas obreras, dirigía huelgas y manifestaciones, armaba a los obreros y protegía a la población contra los pogromos [...]. El secreto de esta importancia radica en que esta asamblea surgió orgánicamente del proletariado durante una lucha directa, determinada en cierto modo por los acontecimientos, que libró el mundo obrero «por la conquista del poder» [...]. Antes de la aparición del sóviet encontramos entre los obreros de la industria numerosas organizaciones revolucionarias, dirigidas sobre todo por la socialdemocracia. Pero eran formaciones «dentro del proletariado», y su fin inmediato era luchar «por adquirir influencia sobre las masas». El sóviet, por el contrario, se transformó inmediatamente en «la organización misma del proletariado»; su fin era luchar por la conquista del poder revolucionario.

Al ser el punto de concentración de todas las fuerzas revolucionarias del país, el sóviet no se disolvía en la democracia revolucionaria; era y continuaba siendo la expresión organizada de la voluntad de clase del proletariado.

Trotsky sostenía que el sóviet representaba la «democracia auténtica», puesto que deliberaba como una cámara parlamentaria, según el modelo de las democracias occidentales, pero prescindía de la burocracia profesional, y los votantes tenían el derecho a revocar a sus diputados en cualquier momento. Además, y esto era lo más importante, estaba constituido por la clase obrera de las fábricas y sostenido por ella; en ese sentido, su poder radicaba en que era un gobierno obrero «en embrión», o, lo que era lo mismo, la plasmación de la teoría marxista sobre el poder de la clase trabajadora, al menos en su fase inicial.

Este modelo de autoorganización fascinó de inmediato a muchos marxistas, como la misma Rosa Luxemburgo, y su prestigio aumentó cuando la revolución bolchevique en octubre de 1917 se hizo bajo el lema de *Todo el poder para los sóviets*. Estos organismos, que se multiplicaron por doquier desde los mismos inicios de la revolución de febrero, se extendieron por sectores distintos de la sociedad, como el ejército o el campesinado, aunque fueron preponderantes los consejos obreros.

En la oleada revolucionaria que sacudió Europa después de la Primera Guerra Mundial, el movimiento consejista cobró una enorme fuerza; aparecieron consejos en Alemania, Hungría e Italia, lo que obligó a los partidos marxistas a posicionarse ante ellos, produciéndose una importante elaboración teórica sobre esa forma de organización de la clase que puso de relieve la grandeza y las limitaciones del consejismo.

Para el ala más moderada de la socialdemocracia alemana los consejos eran simples organizaciones provisionales en una situación de ruptura política, que debían desaparecer en cuanto pudieran establecerse las instituciones propias de una democracia parlamentaria. Kautsky en su obra *La dictadura del proletariado* ([1918] 1976: 51-57) criticaba violentamente a los bolcheviques por haber disuelto la Asamblea Constituyente y por sus intentos de convertir los sóviets en un órgano de gobierno.

Tras el fracaso de las revoluciones en la Europa central y con el declive de los sóviets en la URSS, por la imposición del Partido Comunista como único gestor real del poder, se perfiló toda una corriente dentro del marxismo occidental cuyo epicentro estuvo localizado en Holanda, defensora de los consejos como única forma de organización auténticamente democrática de la clase trabajadora. Anton Pannekoek, Paul Mattick y el filósofo Karl Korsch fueron los principales impulsores del llamado comunismo del consejo.

Pannekoek (1873-1960) era un destacado astrónomo reconocido a nivel internacional, profesor en la Universidad de Ámsterdam, que vivió en Alemania los años anteriores a la Primera Guerra Mundial. Militante del ala izquierda del SPD, enseñó en la escuela del partido en Berlín. Fascinado por la capacidad de autoorganización espontánea de la clase, atribuía a los consejos un papel mucho más crucial en las revoluciones políticas del que les habían adjudicado otros teóricos, al tiempo que criticaba a los bolcheviques por haberlos instrumentalizado en Rusia. Junto con Mat-

tick y Korsch, el holandés tendía a identificar el consejismo con la forma específica de poder obrero, y su teoría se convertía en un ataque frontal a la concepción tradicional del partido en las diferentes versiones que hasta entonces habían barajado los marxistas.

En un escrito que Pannekoek elabora en 1935 manifiesta su confianza en ese nuevo modelo de organización:

Sólo estamos en los inicios de un nuevo movimiento obrero. El antiguo movimiento está encarnado por los partidos, pero actualmente la creencia en el partido constituye el freno máximo para la capacidad de acción de la clase obrera [...] porque en nuestros días un partido sólo puede ser una organización que intenta dirigir y dominar al proletariado [...]. Los partidos obreros actuales tienen [...] un objetivo [...] tomar el poder y ejercerlo únicamente en su beneficio. La socialdemocracia, cuyo auge se remonta a la gran época del parlamentarismo, concibe este poder bajo la forma de un gobierno basado en una mayoría parlamentaria. El partido comunista, por su parte, lleva su voluntad de dominio hasta sus consecuencias extremas: la dictadura del partido [...]. Los obreros no tienen por qué adoptar religiosamente las consignas de ningún grupo, sino pensar por sí mismos, decidir y actuar por su cuenta [...] (cit. en Bricianer, 1976: 338-341).

Este «comunismo libre» que defendían los consejistas no debía reemplazar a un personal dirigente por otro, sino suprimir «la función misma de dirección». Según Pannekoek, la socialdemocracia, al igual que el «socialismo de Estado», como denominaba al sistema imperante en la URSS, seguía en definitiva con la función y la noción de dirección, manteniendo a la clase obrera dentro de la inmadurez. Sin embargo, los consejos estaban destinados a cambiar de forma decisiva la lucha obrera y representaban la madurez del proletariado, convirtiéndose inmediatamente después de la revolución en las formas de gestión (de autogestión) de la sociedad socialista tanto en el campo económico como en el político.

Pannekoek, firme en sus convicciones, luchará hasta el final de sus días contra el «corporativismo» fascista, el «capitalismo monopolizador» de América y de Europa, y el «capitalismo de Estado ruso», para él tres formas de dictadura.

Al teórico holandés y sus correligionarios se les conoce sobre todo por los ataques lanzados contra ellos por Lenin en un opúsculo publicado en abril de 1920 y titulado *La enfermedad infantil del «izquierdismo» en el comunismo* (O. C., vol. XLI).

El comunismo del consejo, aunque limitó su influencia sobre todo al campo teórico y atrajo a un escaso número de seguidores, consiguió un cierto eco en determinados momentos de la segunda mitad del siglo XX. Con la insurrección húngara de 1956 contra la burocracia estalinista que dominaba el país aparecieron formas de organización consejista entre los obreros insurrectos, lo que llevó a algunos marxistas occidentales a saludar el renacimiento de esa forma de organización obrera. Así se manifestaron al menos Claude Lefort y Cornelius Castoriadis en una publicación periódica que impulsaban en Francia con el nombre de *Socialisme ou Barbarie* y que fue durante años un referente para todo el marxismo antibolchevique en Occidente. El izquierdismo consejista rebrotó también, como un episodio fugaz, durante Mayo del 68. Las huelgas con ocupación de fábricas, la multiplicación de los comités de acción, el desbordamiento de los sindicatos por grupos radicales, la incapacidad de los partidos tradicionales de izquierda para imponerse a los acontecimientos sirvieron para reavivar el interés por las tesis del comunismo del consejo de los años veinte. El mismo líder estudiantil Daniel Cohn-Bendit escribió una obra, como respuesta tardía a las críticas leninistas desde el espíritu que había animado el consejismo, titulada *El izquierdismo, remedio a la enfermedad senil del comunismo* (1969).

En este rápido repaso a las formas de organización y lucha política teorizadas por los marxistas para acceder al poder nos encontramos con una diversidad limitada en la que destaca el partido, en sus distintas formulaciones, como la apuesta principal, aunque es cierto que los modelos que se han propuesto de él son lo suficientemente dispares como para dar una mayor apariencia de pluralidad. Sin embargo, todos ellos tienen una serie de características en común: son partidos centralizados en mayor o menor grado, que alternan la lucha política al uso con el impulso de otras organizaciones o formas de presión y movilización con contenido social y económico, pretenden estructurarse como partidos de masas, aunque el esquema leninista está pensado para medrar en condiciones de ilegalidad. Lo cierto es que este tipo de formaciones han gozado de la suficiente flexibilidad como para adaptarse a las situaciones más distintas.

En la medida en que los grandes partidos socialistas han ido abandonando el marxismo e integrándose plenamente en el sistema han terminado por convertirse en meras máquinas electorales al uso, aunque en algunos casos siguen manteniendo una cierta vinculación y ascendiente sobre

el sindicalismo reformista, como ocurre en España con el PSOE y la UGT, o en el caso alemán. Los partidos comunistas también hace décadas que han orillado, al menos en parte, el rígido modelo de partido leninista que tan buenos resultados dio al movimiento obrero en condiciones excepcionales de lucha contra el fascismo o incluso en los primeros años de la Guerra Fría.

Hoy día podemos decir que todas las formaciones que se reclaman, aunque sea sólo en cierta medida, del marxismo sufren la profunda crisis que afecta a la militancia política, en general, y a la militancia antisistema, en particular. Los partidos comunistas han visto caer su afiliación de modo brutal en estas últimas décadas, y en muchos casos han renunciado a presentarse a las elecciones para integrarse en distintos frentes de izquierdas, como ocurre con el PCE. El resto de formaciones izquierdistas que alimentaron las luchas a finales de la década de los sesenta y durante buena parte de los setenta han ido desapareciendo o se han convertido en pequeños grupúsculos sin ningún tipo de incidencia. Esta profunda crisis se debe a numerosos factores, que abarcan desde la actual coyuntura política internacional, pasando por el modelo organizativo de partido y su papel, hasta llegar a las formas de militancia que estas formaciones exigían y que en muchos casos entrañaban un alto grado de sacrificio personal.

Proletarios del mundo entero...

Como ya hemos dicho, un rasgo que debe caracterizar al partido de los trabajadores, en la dispersa teoría marxista sobre el tema, es el de su internacionalismo. Esta idea, diríamos hoy globalizadora, de la lucha del proletariado hunde sus raíces en la Ilustración y el Romanticismo.

Los ilustrados, desde el cosmopolitismo que presidió su vida y su obra, soñaban con una fraternidad universal que se fundara, ante todo, en el derecho, la moral, la razón, el interés general y el humanitarismo. Este optimismo burgués influyó poderosamente, con su impronta moralizante, en el socialismo de primera hora, como lo demuestra el *Examen de la paix perpétuelle*, de Saint-Simon (1814), en el que, siguiendo el modelo federalista de los EE. UU., se asientan las bases para lo que, años después, algunas organizaciones obreras considerarán como deseable en un primer paso, la constitución de unos «Estados Unidos de Europa».

A pesar de todo, el internacionalismo socialista rompió muy pronto con las ideas tradicionales y con las tendencias reformistas heredadas de la Ilustración, centrando sus aspiraciones en un cambio social del que serían protagonistas los trabajadores, que para ellos constituían la mayor parte de esa humanidad fraternal a la que aspiraban.

La misma frase con la que culmina el *Manifiesto del Partido Comunista*, convertida en el famoso eslogan de *Proletarios del mundo, únios*, debe mucho a este tipo de formulaciones, en concreto a la socialista utópica Flora Tristan, que en su obra *Unión Obrera* hace un llamamiento a «la unión universal de los obreros y las obreras».

La otra fuente de la que se nutrió el internacionalismo socialista y marxista del siglo XIX fue la del Romanticismo revolucionario, desatado con la gran Revolución francesa, que clamó por los derechos de la nación, al tiempo que instaba a la liberación de todos los pueblos oprimidos por la tiranía. A esta postura se adhirieron los internacionalistas de todas las tendencias, tanto demócratas radicales, como Mazzini, que luchaba por la unidad de Italia a la vez que lo hacía por la Joven Europa, como diversas corrientes del socialismo revolucionario, entre ellas la marxista.

Marx y Engels no vacilaron en modo alguno en apoyar los movimientos específicamente nacionales, ya que el nacionalismo burgués tenía la función de destruir la sociedad feudal y abrir las puertas al progreso técnico y económico; por eso, a la vez que participaban en la creación de la Asociación Internacional de los Trabajadores, se manifestaban por las calles de Londres reivindicando el derecho de la nación polaca a emanciparse del Imperio ruso. Esa postura será la misma que adoptarán los marxistas posteriores, y ha sido interpretada por sus adversarios como una contradicción no resuelta entre defensa del nacionalismo y el credo internacional, cuando realmente lo que se postula es que las masas trabajadoras, liberadas de la opresión económica son las únicas capaces de superar las políticas de gabinete y de las clases dominantes que originan los conflictos bélicos y la separación nacional entre los pueblos.

En el mismo *Manifiesto*, al especificarse qué es lo que distinguía al comunismo de otras organizaciones obreras, sus autores formularon en primer lugar que los comunistas, «en las diferentes luchas nacionales de los proletarios, destacan y hacen valer los intereses comunes a todo el proletariado, independientemente de la nacionalidad», aunque al mismo tiempo

reconocían que «por su forma, no por su contenido, la lucha del proletariado contra la burguesía es primeramente una lucha nacional» (*OEME*, vol. I: 121-123).

Tanto Marx como Engels, a lo largo de los años y a pesar de los avatares del movimiento obrero, siempre defendieron el internacionalismo proletario y criticaron duramente cualquier intento de abandono de esta estrategia, motivo por el que durante un largo período de su vida invirtieron sus esfuerzos en crear y sostener la Asociación Internacional de los Trabajadores.

La Asociación Internacional de los Trabajadores (AIT), que terminó siendo conocida como Primera Internacional (1864-1876), fue realmente una federación de organizaciones obreras de la Europa central y occidental, fundada a instancias de algunas asociaciones solidarias que actuaban en Londres y París para expresar su apoyo al levantamiento nacional polaco de 1863. Sin embargo, desde sus orígenes, Marx y Engels iban a desempeñar en ella un papel clave tanto en su gestación como en su dirección. Por eso Marx se aplicó en la redacción de lo que iba a ser su manifiesto inaugural, dotándolo de la suficiente flexibilidad para que pudiera ser aprobado por las diferentes tendencias del movimiento obrero.

Según se desarrollaba la Asociación, Marx consiguió que se fueran adoptando sus puntos de vista en temas de calado. Así, en 1868 la AIT, que en un principio no se había pronunciado por un sistema de propiedad pública, terminó por declararse a favor de la colectivización de las minas, los ferrocarriles, las tierras cultivables, los bosques y las comunicaciones.

El momento de mayor proyección de la Internacional estuvo vinculado a la Comuna de París en 1871. Aunque, como muy bien reconoció Engels, la organización no había movido un dedo por darle vida, la sublevación de los obreros parisinos fue considerada por muchos, y no sólo los marxistas, como la «hija espiritual de la Internacional», razón por la cual la AIT organizó una campaña de solidaridad internacional a favor del efímero Gobierno de los trabajadores franceses. Pero ese éxito momentáneo fue también el origen de su ruina, ya que sobre la Internacional se cebó la represión en todos los países que contaban con federaciones adscritas. Por otra parte, las lecciones que Marx extrajo de la derrota de la Comuna sirvieron para sembrar la división en el seno mismo de la organización.

En septiembre de 1871, por iniciativa de Marx, la AIT, en su conferencia de Londres, se declaró oficialmente, y por primera vez, a favor de la «constitución de la clase obrera en un partido político». Ese principio, que fue incorporado en sus estatutos y aprobado en el Congreso de La Haya de 1872, terminó siendo abiertamente rechazado por Bakunin y sus seguidores, quienes, desde opciones anarquistas, se oponían a la lucha política de los trabajadores.

Enfrentados con la represión estatal desde fuera y con la oposición bakuninista desde dentro, Marx y Engels intentaron que se aumentaran los poderes de la dirección de la Internacional, lo que les valió ser calificados de «autoritarios» por los anarquistas, que finalmente fueron expulsados. En el Congreso de La Haya también se aprobó por estrecha mayoría —y a propuesta de Marx y sus seguidores— que la dirección se instalase en Nueva York, lo que supuso el definitivo golpe de gracia para la organización, que terminó siendo disuelta en una conferencia celebrada en Filadelfia en 1876.

Una Internacional «antiautoritaria» que pretendía ser la continuadora de la AIT gozó de algunos éxitos iniciales, pero, dividida y debilitada, acabó celebrando su último y agonizante congreso, puramente anarquista, en 1881.

Los anarquistas, tras algún intento fallido, no volvieron a reconstruir su Internacional hasta 1922, cuando por iniciativa de los alemanes se decidió convocar un Congreso Sindicalista Revolucionario en Berlín a finales de aquel año. A este congreso asistieron delegados de doce países, en representación de unas organizaciones que afirmaban tener en total más de un millón de miembros. La principal decisión del congreso fue establecer una Internacional de Sindicalistas Revolucionarios y subrayar su continuidad con el pasado al adoptar la antigua denominación de Asociación Internacional de los Trabajadores. En los años siguientes, la nueva Internacional se extendió considerablemente y la CNT española entró en ella con casi un millón de miembros en 1923.

En su mejor momento, la rediviva AIT llegó a sumar más de tres millones de afiliados, pero la victoria del fascismo en Italia, Alemania y España minó sus efectivos. Estas desventuras políticas hicieron extremadamente precaria su actividad, viéndose obligada continuamente a desplazar su sede. Desde su fundación, en 1922, el centro permaneció en Berlín

durante una década, pero, cuando creció la amenaza nazi, la Oficina Internacional se trasladó a Ámsterdam y permaneció allí hasta 1936. Ese año, con el estallido de la guerra civil española, la Oficina se ubicó en Madrid, donde desempeñó un importante papel al defender la causa anarquista ante los movimientos obreros de otros países. Finalmente, en 1939 terminó residiendo en Estocolmo, donde durante años fue amparada y apoyada por la activa Sveriges Arbetares Central, aunque hoy su sede se encuentra en Oslo.

Dentro de esta corriente del movimiento obrero el recuerdo de la AIT ha seguido vivo hasta nuestros días, y algunos grupos anarquistas se consideran herederos de la Internacional que se fundó en Londres en 1864. Su existencia actual es más bien simbólica, pero en el 2001 las corrientes más dinámicas y abiertas del comunismo libertario crearon una red llamada Solidaridad Internacional Libertaria (SIL), que incluye a organizaciones importantes, como la Confederación General de Trabajadores (España), L'Alternative Libertaire (Francia), la Federación Anarquista Uruguaya, y otras.

A pesar del papel desempeñado por ambos en la AIT, Marx y Engels no consideraron que el internacionalismo debiera encarnarse en una organización concreta. Engels llegó a escribir en 1885 que la Primera Internacional había terminado por convertirse en un «estorbo» para el movimiento internacionalista y que «el simple sentimiento de solidaridad nacido de la conciencia de la identidad de su situación de clase [bastaba] para crear y mantener unido entre los obreros de todos los países y lenguas un solo y único partido. El gran partido del proletariado» (*OEME*, vol. III: 202).

Al margen de estas profesiones de fe en el internacionalismo en abstracto, lo cierto es que el marxismo se encarnó, durante las dos últimas décadas del siglo XIX, en distintos partidos socialistas de ámbito estatal, que fueron los que terminaron por dar vida a una nueva Internacional.

La llamada Segunda Internacional (1889-1914) fue fundada en un congreso de partidos marxistas europeos, celebrado en París en julio de 1889, y desde su nacimiento estuvo fuertemente influenciada por el poderoso Partido Socialdemócrata de Alemania. Hacia 1904 contaba ya, a través de sus partidos adscritos, con cuatro millones de miembros y era capaz de sumar más doce millones votos en los distintos países en los que aquellos podían concurrir a las elecciones. No obstante, este nuevo organismo

de coordinación y de lucha nunca pasó de ser una federación libre de partidos y sindicatos de tendencia mayoritariamente marxista, y su organismo rector no dejó de ser un pequeño *bureau* permanente con sede en Bruselas que operó bajo el nombre de Oficina Socialista Internacional.

Uno de sus primeros y más brillantes logros fue establecer desde 1890 el Primero de Mayo como día de lucha en reivindicación de la jornada de ocho horas. Pero lo que animó la vida interna de la organización fueron los debates sobre la política a seguir frente a los grandes temas del momento. Así, en el Congreso de París de 1900 se debatió si era permisible que un partido obrero participara en un Gobierno burgués, como había hecho el socialista francés Millerand el año anterior. Finalmente, una resolución de compromiso redactada por Kautsky dio el visto bueno en casos excepcionales y siempre que fuese sancionado por el partido.

En el siguiente Congreso, celebrado en Ámsterdam en 1904, el tema estrella fue el debate sobre las formulaciones «revisionistas» de Bernstein, y, aunque sus postulados fueron formalmente condenados, los revisionistas siguieron perteneciendo tanto a la Internacional como al partido alemán, a los que terminaron impregnando de sus ideas.

Una de las principales preocupaciones de la Internacional fue su lucha contra la guerra. El ambiente belicista que se respiraba en Europa a comienzos del siglo XX, con la pugna imperialista entre las grandes potencias, se convertía en un tema de preocupación para el movimiento obrero. La cuestión dominó el Congreso de Stuttgart de 1907, que en su resolución final, adoptada por unanimidad, incorporó una enmienda, presentada por Lenin, Luxemburgo y Mártov, que decía: «En el caso de que [...] la guerra estallara, [el deber del movimiento obrero consiste] en intervenir para hacerla cesar rápidamente y el de utilizar con todas sus fuerzas la crisis económica y política creada por la guerra para agitar a las capas populares más amplias y precipitar la caída de la dominación capitalista» (cit. en Rosal, 1975: 34).

El Congreso de Basilea, celebrado en 1912, fue el último antes de la guerra y se convirtió en una demostración activa en pro de la paz, haciendo un llamamiento, de nuevo unánime, a la acción revolucionaria en caso de conflicto. Pero dos años después, con el estallido de la Primera Guerra Mundial, los partidos dirigentes de la Segunda Internacional dieron su apoyo a los gobiernos beligerantes, lo que condujo a su ignominioso

derrumbe. Los intentos de recrear una Internacional socialista sólo cuajaron en 1923, cuando de un congreso celebrado en Hamburgo surgió la Internacional Obrera y Socialista, que dejó de funcionar en 1940 con el inicio de la Segunda Guerra Mundial.

Durante la Primera Guerra Mundial, los marxistas contrarios al conflicto intentaron mantener vivo el internacionalismo realizando dos conferencias en Zimmerwald, en el otoño de 1915, y en Kienthal, en abril de 1916. Tras la victoria de los bolcheviques en Rusia (octubre de 1917) se cursó, en nombre de la izquierda zimmerwaldiana, liderada por Lenin, una invitación a diversos partidos y grupos socialistas, invitándoles a Moscú para celebrar una «Conferencia internacional comunista». De esta Conferencia nacerá en marzo de 1919 la Tercera Internacional (1919-1943), que será conocida como Internacional Comunista (IC) o Komintern, su acrónimo en ruso.

En el II Congreso de la Komintern (julio-agosto de 1920) se definieron las famosas veintiuna condiciones de adhesión para los partidos que quisieran integrarse en la Internacional Comunista. Las organizaciones admitidas debían combinar la actividad legal con la ilegal, incluida la propaganda en el seno del ejército. Se les exigía también una «disciplina de hierro» y el reconocimiento del papel dirigente de la IC concebida como «partido mundial único». Así, los partidos nacionales estarían sometidos a las directrices de los delegados de la Internacional, conocidos como el «ojo de Moscú».

En ese mismo Congreso se adoptó también una resolución, redactada por Lenin, sobre la necesidad de una alianza antiimperialista de los movimientos de liberación colonial y nacional junto con la Rusia soviética y los movimientos de la clase obrera para luchar contra el capitalismo. El internacionalismo marxista dejaba de pensar sólo en el hombre blanco.

Hasta la muerte de Lenin, la Internacional celebró cuatro congresos, que intentaron orientar la lucha de clases en el escenario mundial, reflejando sus avances y retrocesos en países muy distintos, pero, tras la muerte del dirigente bolchevique, la querella entre estalinistas y trotskistas se trasladó al corazón mismo de la Komintern, mediante una serie de depuraciones en los partidos nacionales, que, en adelante, seguirán fielmente la línea política de la dirección estaliniana.

Con la estalinización de la Internacional, ésta comenzará a desempeñar un doble y ambiguo papel. Por un lado, desarrollará estrategias, en

muchas ocasiones erradas, en apoyo de la revolución en diferentes escenarios; por otro, se convertirá en un instrumento de la política exterior de la URSS.

Esta línea evolucionará desde la táctica de «clase contra clase» (1928-1933), en la que se hacía hincapié en la necesidad de combatir a la socialdemocracia, calificada de «socialfascista» —y que tuvo desastrosos efectos—, hasta el viraje dado en el VII Congreso en 1935, en el que se adoptó la estrategia de Frente Popular con el fin de intentar detener la ascensión del fascismo. Pero, como instrumento del estalinismo en el tablero internacional, la Komintern no dejó de desconcertar a los militantes comunistas. Así, en octubre de 1939, el comité ejecutivo de la IC, tras la firma del pacto germano-soviético, pidió a los partidos nacionales que se levantasen contra «el imperialismo inglés y francés», lo que produjo de nuevo la ruptura con los aliados demócratas. Sin embargo, cuando la URSS fue invadida por los nazis la política de la Internacional volvió a dar otro bandazo volcándose en el apoyo total a este país y a sus aliados occidentales en su lucha contra las potencias del Eje.

Estos virajes, y en general la errática estrategia seguida, evidenciaron ante los ojos del mundo la inoperancia de la Komintern como órgano director de la revolución mundial. En junio de 1943, y a petición de los gobiernos estadounidense e inglés, el estalinismo decidió disolver la Internacional Comunista.

Con la Guerra Fría, Moscú quiso reactivar el viejo aparato internacional que le había sido tan útil en la época anterior; es así como nació, en octubre de 1947, la Kominform, acrónimo en ruso de Oficina de Información de Partidos Comunistas, con sede en Belgrado. Teóricamente, las tareas de esta especie de nueva Internacional deberían ser el intercambio de experiencias y la coordinación de actividades sobre la base de un acuerdo mutuo de los partidos integrantes, aunque realmente los rusos pretendían resucitar un instrumento dócil al servicio de su política exterior. Pero las cosas habían cambiado mucho, ya que algunos de los partidos miembros estaban en el poder al frente de Estados constituidos, y resultaba más difícil dictarles la política a seguir.

Éste fue el caso de los comunistas yugoslavos, que, a pesar de haberse ofrecido para que Belgrado fuera la sede del nuevo organismo, vieron como la segunda reunión de la Kominform se celebraba en Rumania y

condenaba el «titismo», acusando a la Liga de los Comunistas de Yugoslavia de haberse convertido en «un centro norteamericano de espionaje y propaganda anticomunista».

Con la muerte de Stalin (1953) y la adopción por parte de los rusos de la política de coexistencia pacífica, la existencia de la Kominform perdía todo sentido, y terminó siendo disuelta por Moscú. Después de su disolución, el pretendido internacionalismo de la URSS quedó reducido a periódicas conferencias internacionales que cada vez reunían a menos partidos, sólo aquellos que eran fieles a la política oficial.

Todos juntos en Porto Alegre

En la actualidad el internacionalismo sigue vivo entre muchos marxistas, más como un deseo que como una realidad. En 1951 nació la llamada Internacional Socialista, asociación libre de los principales partidos socialistas y socialdemócratas del mundo, con sede en Londres. Por aquellas fechas todavía algunos de los partidos que la integraban seguían manteniendo su definición de marxistas.

Actualmente, la IS agrupa a un conjunto heterogéneo de partidos y movimientos, fundamentalmente europeos y latinoamericanos, de lo más diverso. Por ejemplo, pertenecen a ella desde el sandinismo nicaragüense hasta partidos pro imperialistas, como el Nuevo Laborismo de Tony Blair, aunque el grueso está constituido por organizaciones de tendencia social-liberal, como el PSOE español, cuyos objetivos no son otros que la gestión «social» del capitalismo neoliberal. Dada su enorme heterogeneidad, no puede funcionar nada más que como un club de debate y un espacio de negociación diplomática paralela a la oficial.

Por su parte, un sector del marxismo revolucionario identificado con la política trotskista también cuenta con sus referentes internacionales. En 1937, Trotski, desde el exilio y la persecución de la que era objeto por parte del comunismo oficial, redactó un Programa de Transición que señalaba la estrategia que debían seguir los partidos y organizaciones afines a sus ideas en esa fase del proceso histórico. En el mencionado programa se reunían una serie de objetivos democráticos y socialistas que tenían que vertebrar la orientación de la lucha de clases en los diferentes escenarios mundiales. Basándose en esta estrategia, y teniendo como plataforma de

partida a la Oposición Internacional de Izquierdas, una tendencia anti-burocrática en el seno de la Komintern, nació en 1938 la Cuarta Internacional, que contó desde sus inicios con unos efectivos muy limitados.

Tras la Segunda Guerra Mundial, durante la cual la Cuarta Internacional perdió un gran número de cuadros, el movimiento trotskista alcanzó un cierto desarrollo, pero muy pronto fue víctima de numerosas escisiones. La primera división apreciable se produjo en 1953 a propósito de la política de «entrismo», preconizada por el secretario de la Internacional, Michel Raptis, alias *Pablo*, que fue cuestionada por el dirigente francés Pierre Lambert y toda una serie de organizaciones —la más importante de ellas, el Socialist Workers Party de EE. UU.—, que terminaron por desgajarse de la Cuarta Internacional, calificando su política de «pablista»;⁵⁰ los escindidos se agruparon en un Comité Internacional. Diez años después, en un congreso de reunificación, se volvieron a fusionar las dos tendencias, surgiendo un Secretariado Unificado de la Cuarta Internacional como órgano de dirección. No obstante, los seguidores de Lambert y otras corrientes que habían surgido entretanto impidieron reunir bajo una misma organización a todas las familias del trotskismo. Sin embargo, sus militantes desempeñaron un papel importante en los acontecimientos de Mayo del 68 en Francia, en el movimiento contra la guerra en EE. UU. y en la resistencia a las dictaduras en varios países de América Latina. La Cuarta Internacional siempre ha proclamado querer salvar la herencia de la revolución de Octubre del desastre estalinista y renovar, con líderes como Ernest Mandel, Livio Maitan, Hugo Blanco, Alain Krivine o Daniel Bensaid, y con la lucha de sus militantes, la teoría y práctica del marxismo revolucionario.

La Cuarta Internacional sigue existiendo, pero no ha dejado de ser una organización débil tanto en número como en recursos. Con la excepción de Filipinas y Sri Lanka, sus fuerzas se concentran esencialmente en

50 La táctica del «entrismo» había sido preconizada por el propio Trotski. Ante los menguados efectivos con los que contaba la organización en sus inicios, el viejo bolchevique preconizaba, allí donde hubiera condiciones, que los militantes trotskistas entraran en los sindicatos y partidos de masas socialistas para intentar reorientar su política en un sentido revolucionario. *Pablo* propuso practicar el entrismo, también en los partidos comunistas a fin de integrarse en el movimiento de masas real, añadiendo que para permanecer en ellos sería necesario recurrir a «astucias» y «capitulaciones». Fueron estos términos los que sirvieron de pretexto para la escisión.

Europa —con la LCR francesa como la organización más conocida— y América Latina. A diferencia de otros grupos o sectores que se identifican con el trotskismo, la Cuarta Internacional no se considera a sí misma como la única vanguardia revolucionaria, y su objetivo es contribuir a la formación de una nueva Internacional de carácter masivo, de la que sería sólo un componente más.

Paradójicamente, en la actualidad el fenómeno del internacionalismo se encuentra en su nadir; sin embargo, la resistencia internacionalista al neoliberalismo resulta más apremiante que nunca. La globalización afecta a todo el planeta, y el capitalismo a través de una tupida red de instituciones internacionales —como el FMI, el Banco Mundial, la OMC— puede imponer, como jamás lo había conseguido, sus reglas, políticas, dogmas e intereses en todos los países del mundo. Nunca antes pudieron las empresas multinacionales y los mercados financieros ejercer de forma tan incuestionada la búsqueda de beneficios y, finalmente, nunca antes una sola potencia había ejercido su imperio de modo tan arrogante como lo hace hoy EE. UU. Tampoco nunca como en la actualidad la comunicación interplanetaria ha sido tan rápida y fluida. Podríamos deducir de esto que la respuesta internacionalista debería ser más contundente, eficaz y organizada; sin embargo, no ocurre así, aunque es cierto que comienzan a despuntar indicios de que a medio plazo puede llegar a serlo.

Fue en un contexto de derrota y desorientación de la izquierda cuando en el México profundo se produjo el levantamiento zapatista en 1994, que activó la recuperación larvada del internacionalismo. En 1996 se celebró en los montes de Chiapas el Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo. Por primera vez desde hacía años se reunían militantes, activistas e intelectuales de diferentes tendencias del Norte y del Sur, de América Latina, Estados Unidos y Europa. De esa reunión salió el histórico llamamiento a la construcción de la Internacional de la Esperanza en contra de «la internacional del terror que representa el neoliberalismo», y a la creación de una red intercontinental de resistencia.

El encuentro de Chiapas de 1996 puede considerarse el primer acto en el proceso de recuperación del espíritu internacionalista en la actualidad. Aunque esa iniciativa no tuvo ninguna continuación directa, fue el punto de partida del que hoy se conoce como *movimiento antiglobalización*. No obstante, su acta de nacimiento se produjo en 1999 con la gran protesta de

Seattle.⁵¹ Desde entonces este «movimiento de movimientos» ha organizado protestas en Praga, Estocolmo, Bruselas, Bangkok, Washington, Barcelona, Génova o Florencia, que aglutinaron a centenares de miles de personas.

En paralelo y en estrecha conexión con las movilizaciones, se reunió el Foro Social Mundial en la ciudad brasileña de Porto Alegre en el 2001, repitiéndose esos encuentros los dos años siguientes. En el 2002 lo hizo el Foro Social Europeo, y desde entonces han menudeado los encuentros continentales e intercontinentales.

Este movimiento, esencialmente anticapitalista, es muy heterogéneo, pero nace con una clara vocación internacionalista. A pesar de su diversidad, hay acuerdo sobre los principios fundamentales que lo mueven concretados en eslóganes que ya se han hecho populares en todos los rincones del planeta: *El Mundo No Está en Venta, Otro Mundo Es Posible, No a la Guerra*. También hay unidad alrededor de demandas concretas: la abolición incondicional de la deuda de los países del Sur, la introducción de la llamada *tasa Tobin* sobre las transacciones monetarias internacionales para su ulterior redistribución,⁵² el

51 En noviembre de 1999 una gran manifestación de trabajadores y jóvenes convocada por la AFL-CIO (la central sindical de Estados Unidos), organizaciones ecologistas y de izquierda, impidió el comienzo normal de la cumbre de la Organización Mundial del Comercio (OMC), llamada pomposamente «La ronda del milenio», que se tenía que celebrar en la ciudad estadounidense de Seattle. En el centro de Seattle, más de sesenta mil manifestantes, se apostaron frente a los hoteles y lugares de reunión bloqueando a los dos mil delegados de 135 naciones, e impidiendo así que la reunión comenzara el día y a la hora previstos. Posteriormente, miles de policías equipados con máscaras, gases y balas de goma ejercieron una violenta represión contra los manifestantes, golpeándoles y deteniendo a más de 500. Aunque consiguieron desalojarles, no lograron desactivar la protesta. La noticia que daba cuenta de la numerosa presencia de manifestantes fue reproducida en los medios de comunicación de todo el mundo.

52 En 1972, en el preciso momento en que se derrumbaba el sistema monetario internacional surgido de los acuerdos de Bretton Woods, James Tobin, un profesor americano de la Universidad de Yale, que terminaría siendo premio Nobel de Economía años después, imaginó una herramienta de lucha contra la especulación financiera. Se trataba de crear un impuesto sobre todas las transacciones de cambio de divisas para desalentar «las especulaciones que hacen viaje de ida y vuelta en pocas semanas». Desde entonces, a este mecanismo se le ha denominado *tasa Tobin* (Tobin Tax).

La tasa debería ser baja, para penalizar solamente las operaciones puramente especulativas de ida y vuelta a muy corto plazo entre monedas, y no a las inversiones. El impuesto permitiría crear una forma de imposición fiscal sobre el capital que tendría la ventaja, sobre todas las demás, de ser uniforme a escala mundial.

Con un volumen de operaciones en el mercado de cambios de 1,6 billones de dólares por día laborable, unos 380,9 billones al año, una tasa del 0,1 % procuraría 230 000 millones de dólares anuales, recursos que podrían dedicarse a un fondo de desarrollo en beneficio de los países más pobres.

restablecimiento de los controles de capital para fiscalizar sus entradas y salidas en los diferentes Estados, la introducción de una renta básica universal que cubra las necesidades de subsistencia socialmente reconocidas, la abolición de los controles de inmigración, la supresión de los paraísos fiscales, una moratoria sobre los productos transgénicos, etc.

También existe un consenso amplio en la identificación del enemigo: el neoliberalismo, el FMI, el Banco Mundial, la OMC, el Imperio estadounidense. En relación con la alternativa al orden dominante, encontramos un amplio abanico de respuestas, desde la «regulación» del sistema a su transformación revolucionaria en un sentido socialista.

El Movimiento de Resistencia Global, como les gusta a sus integrantes denominarlo, incluye a marxistas, anarquistas, ecologistas, a los partidarios de la teología de la liberación, a feministas, a movimientos campesinos e indígenas, intelectuales, organizaciones juveniles y un largo etcétera.

La mezcla y fusión de todos estos ingredientes está creando la nueva cultura internacionalista, aunque este proceso está aún muy lejos de tener una orientación común que lo haría más eficaz. Lo que falta es una red de organizaciones políticas —partidos, frentes, movimientos— que pueda proponer un proyecto alternativo dentro del movimiento que vaya más allá del capitalismo. Es decir, la convicción de que la supresión del capitalismo como sistema mundial es una condición necesaria, aunque no suficiente, para la abolición de las desigualdades. La tendencia está apuntada, el movimiento está muy lejos de las Internacionales históricas, pero sin duda se inscribe esperanzadoramente en su espíritu.

La toma del poder

Según la teoría marxista el proletariado, la clase obrera, sola o aliada con otras clases, encuadrada en un partido de masas, dirigida por el partido de vanguardia o autoorganizada en forma de consejos, aspira a conquistar el poder. Pero durante mucho tiempo, cuando se pensaba en la toma del poder por el proletariado, se tendía a evocar las escenas rodadas por Eisenstein en su película *Octubre*, en las que una multitud de obreros, soldados y marinos corren por la plaza del Estado Mayor de Petrogrado para asaltar el Palacio de Invierno en el otoño de 1917. Sin embargo, esas

imágenes, apenas una secuencia del acontecimiento, mitificadas e idealizadas por el régimen soviético y por tantos marxistas durante décadas, no son sino el icono de una de las distintas formas de las que se han valido los partidos y organizaciones autodefinidos como marxistas para acceder al poder a lo largo del siglo XX. Ni siquiera son reveladoras de lo que realmente condujo al triunfo de los bolcheviques rusos; no se han repetido nunca en ningún otro proceso similar y es difícil imaginar que se puedan volver a dar ni siquiera en términos parecidos.

Los padres del materialismo histórico tampoco desarrollaron este aspecto de su teoría política, limitándose a señalar que la conquista del poder se produciría como resultado de una revolución. Sabemos que la revolución para Marx es producto de un complejo proceso histórico. Pero, más allá de ese postulado general, queda por concretar cuáles son las mediaciones de las que se debe valer el proletariado para llevar adelante, al menos, el inicio de esa tarea revolucionaria.

En su génesis, el pensamiento de Marx sobre la forma que adquiriría esa revolución, tiene su origen en el concepto de *crítica* desarrollado por la Izquierda Hegeliana. Este principio fue entendido por Marx en el más amplio sentido del término, como un «criticar sin contemplaciones todo lo que existe» (*OME*, vol. 5: 174), lo que le llevará a concebir la crítica como una auténtica «arma» política. A partir del «arma de la crítica» será fácil establecer una de esas inversiones de tipo hegeliano, que tanto le gustaban a Marx, para pasar a la «crítica de las armas», concluyendo que «la violencia material no puede ser derrocada sino con violencia material» (*OME*, vol. 5: 217). Así pues, de la teoría de la crítica se llega a la praxis de la revolución, que, en su primera fase, debía materializarse en la toma del poder por la clase trabajadora.

La idea que Marx y Engels tenían sobre cómo podría desarrollarse esa secuencia del proceso se nutría sobre todo, en el campo teórico, del estudio de las grandes revoluciones burguesas que hasta entonces se habían producido: la inglesa del siglo XVII y la americana y la francesa en las postrimerías del XVIII. Tanto uno como otro habían estudiado en profundidad el desarrollo de la Revolución francesa, y en su imaginario estaban grabadas las grandes jornadas de lucha protagonizadas por la multitud parisina, desde el 14 de julio de 1789 hasta el aplastamiento definitivo del *sans-culottismo*.

También tenían como referente los enfrentamientos callejeros y las luchas armadas que se produjeron en diferentes capitales europeas durante las revoluciones de 1848 o el episodio conocido como la Comuna de París, que estremeció al mundo veinte años después. El mismo Engels había llegado a combatir con el fusil en la mano durante los acontecimientos revolucionarios que sacudieron Elberfeld, Baden y el Palatinado en la primavera y el verano de 1849.

Así pues, uno de los componentes de la revolución para ellos era la confrontación violenta con el poder constituido, confrontación, no obstante, que sólo debía producirse cuando las condiciones materiales lo permitieran. Ninguna concesión, pues, al golpismo «blanquista». La revolución únicamente podía triunfar como producto de un gran movimiento de masas, y la toma del poder no podía concebirse como un mero *coup d'état* llevado a cabo por un puñado de revolucionarios conjurados.

A lo largo de toda su vida Marx no perdió la esperanza en que una nueva crisis económica y social, como la que había precedido al estallido de 1848, pudiera repetirse y ser la chispa inicial de la definitiva revolución proletaria; pero la gran depresión de 1874 desmintió la inmediatez de esa ilusión, sin que perdiera su fe en un hecho tan deseado.

Lo mismo podemos decir de Engels, aunque, durante los años que sobrevivió a Marx, el amigo incondicional pudo ser testigo de los enormes progresos realizados en la organización y afianzamiento de la clase obrera en muchos países europeos, lo que le llevó a escribir un texto que se iba a convertir en objeto de las más vivas polémicas.

A Engels le interesaron siempre los temas militares. En las últimas décadas del siglo pudo apreciar cómo se habían desarrollado y perfeccionado el armamento y las tácticas de los ejércitos que sostenían los gobiernos que la revolución debería derrocar. Las luchas y barricadas callejeras eran cosa del pasado, escribió a Lafargue el 3 de noviembre de 1892; en un combate con el ejército, a los socialistas les correspondería, sin duda, la peor parte, y confesó que no veía una solución clara a esta dificultad.

Volvió a retomar el tema en un prefacio escrito en 1895 para una edición alemana de *Las luchas de clases en Francia*, de Marx. En esas pocas páginas repetía los argumentos sobre la dificultad de una insurrección armada al viejo estilo para conquistar el poder, al tiempo que se hacía eco

de los enormes progresos obtenidos por el SPD en el combate parlamentario: «No hay que hacerse ilusiones: una victoria efectiva de la insurrección sobre las tropas en la lucha de calles, una victoria como en el combate entre dos ejércitos, es una de las mayores rarezas» (*OEME*, vol. I: 201).

Pero el compañero inseparable de Marx se sintió indignado cuando se enteró de que los editores del prólogo habían mutilado su texto por temor a la censura y de que el partido había publicado en su periódico más importante un artículo basado en el texto censurado. Esta circunstancia le exponía a que le tomaran equivocadamente por «un admirador pacífico de la legalidad a toda costa», como se quejaba en una carta dirigida a Kautsky el 1 de abril de 1895.

Realmente, como luego demostró la querella revisionista, ésta era la intención de toda un ala del SPD, que con la publicación del texto manipulado podía reprochar a los revolucionarios aferrarse a ideas caducas y superadas, al «marxismo de las barricadas» del período de las revoluciones de 1848, que el propio Engels había terminado por considerar obsoleto.

Sin embargo, en una carta que escribió el 3 de abril de 1895 a Lafargue exponía claramente su opinión acerca de la manipulación del famoso prólogo: «Liebknecht acaba de jugarme una mala pasada. De mi introducción a los artículos de Marx sobre la Francia de 1848 a 1850 ha tomado todo lo que podía servirle para defender la táctica pacífica, que desde hace poco tiempo le agrada predicar, contra la violencia a toda costa» (cit. en Teplov, 1989: 127 y 171).

Después de la publicación del texto original y de su correspondencia, apenas puede dudarse de que los reformistas utilizaron malintencionadamente su pensamiento, cosa que no hizo Lenin, quien se mostró siempre fiel a la idea de una toma del poder en la que no se descartaba la confrontación violenta.

Por eso, en su dedicación a los temas de la lucha revolucionaria, Lenin se ocupó insistentemente de la rebelión armada, a la que consideraba solamente como «una forma especial de la lucha política» por cuanto veía en ella el único procedimiento posible para provocar en Rusia la caída del zarismo. No obstante, en todos sus escritos esa lucha armada siempre se contraponía al terrorismo, método del que renegaba por razones políticas y personales. En lo personal, había visto morir a su hermano mayor ejecuta-

do por el zarismo al haber estado comprometido en una conjura de tipo terrorista. Este acontecimiento, que marcó profundamente su adolescencia y juventud, le llevó a considerar la lucha terrorista como absolutamente ineficaz. En lo político, como marxista que era, estimaba que ese tipo de acciones eran un mero sustitutivo engañoso de la auténtica lucha de masas, que provocaban la inhibición de éstas en otro tipo de confrontación más eficaz y desataban la más ciega represión por parte del poder, al que no se llegaba a erosionar por medio de los atentados y de las bombas.

En uno de los muchos textos que escribió sobre el tema expone claramente las razones que le llevaban a su rechazo: «Los socialistas-revolucionarios, al preconizar en su programa el terrorismo y difundirlo como medio de lucha política en su forma actual, causan un daño gravísimo al movimiento, destruyendo los nexos indisolubles entre la labor socialista y la masa de la clase revolucionaria» (*O. C.*, vol. 6: 397).

Con esta crítica a las acciones terroristas de los jóvenes intelectuales de mentalidad revolucionaria ponía de relieve, al propio tiempo, la finalidad que tenían para él las acciones armadas, sólo concebibles en el marco de una lucha de masas en un proceso de rebelión abierta. En este sentido, la Revolución de octubre de 1917 puede ser entendida como una aplicación consecuente de la teoría revolucionaria leninista: es, en principio, una toma del poder calculada; su soporte es el partido bolchevique, aunque se apoya en una inmensa mayoría del movimiento popular articulado en los sóviets; se realiza por medio de la fuerza, pero con una escasa violencia, y con un claro sentido anticapitalista. Podemos decir que la toma del poder se gestó a la luz del día, desmitificando la tesis de la conjura secreta, sin que las autoridades formalmente constituidas fueran capaces de frenarlo u oponerse a él.

En contraponer los acontecimientos de febrero y octubre de 1917 han coincidido, aunque por muy distintas razones, tanto la historiografía liberal como la soviética. Para los primeros, la toma del poder por los bolcheviques en octubre del 17 no sería sino un golpe de Estado que habría acabado con la revolución democrática iniciada en febrero. La ulterior disolución de la Asamblea Constituyente, ordenada por el nuevo poder soviético, confirmaría el hecho. En una conjura urdida por una minoría, perfectamente organizada y sin escrúpulos, los bolcheviques, carentes de toda legitimación democrática, habrían usurpado el poder recurriendo a la

utilización de métodos «terroristas». Para los soviéticos, Octubre suponía el triunfo de la primera revolución socialista de la historia. Los bolcheviques habrían sido sus artífices, superando en pocos meses la etapa burguesa de la revolución iniciada en febrero.

Tanto una versión como otra desvirtúan el sentido del proceso revolucionario en su conjunto y tienden a magnificar dos secuencias diferenciadas de él. El partido bolchevique no sobrepasaba en febrero, según los cálculos más optimistas, los 17 000 militantes y era una fuerza minoritaria en todos los sóviets existentes. Aunque el crecimiento en los meses siguientes fue vertiginoso, y en octubre el número de bolcheviques rondaba los 115 000, lo determinante en la toma del poder fue hacerse con el apoyo mayoritario de los sóviets, auténticos organismos de masas; el partido, en solitario, nunca hubiera podido conquistarlo. Lo que en realidad ocurrió, como diría el liberal Miliukov, miembro del primer Gobierno provisional, diez años después, es que «En el momento de la toma del poder los bolcheviques estaban en disposición de satisfacer las principales aspiraciones de las masas». (cit. en Soglian, 1972: 177). Mejor dicho, fueron los únicos capaces de interpretar esas aspiraciones.

Por otro lado, concebir la Revolución de Febrero como una revolución liberal burguesa es engañarse a propósito de su verdadera naturaleza, que, sin ser tampoco socialista, desde luego no era capitalista. Son las clases populares las que cuestionan la monarquía; la burguesía va a remolque a lo largo de todo el período, sin interpretar correctamente cuáles son los anhelos del pueblo y siendo incapaz de asentar su propio poder. Al no poner fin inmediato a la guerra ni decretar una reforma agraria y no recoger las demandas del proletariado urbano, la burguesía se aisló de la realidad. Realmente, la paz se estaba imponiendo desde la base, puesto que el ejército se autodisolvía, la ocupación de la tierra por los campesinos era un hecho cuando apareció en octubre el decreto bolchevique que se la otorgaba, y en las grandes empresas industriales desde febrero ya se daba el control obrero.

Con este telón de fondo, cuando en el primer acto de la recién nacida Asamblea Constituyente abolió las leyes decretadas por el Gobierno bolchevique de octubre (paz y reparto de la tierra), se suicidó políticamente. Como nos dice el estudioso Martin Malia (1980), el sino de la Asamblea era ser constantemente desbordada por las masas.

Las tesis soviéticas han sacralizado Octubre como el inicio de la primera revolución socialista, pero la toma del poder por los bolcheviques sólo se explica desde Febrero; es en este momento en el que las masas rusas irrumpen triunfantes en la historia, y lo hacen de un modo demoledor. La tabla rasa en la que convierten el viejo aparato de poder del Estado zarista allana el camino para Octubre. En Octubre, los bolcheviques, más que aplicar su programa, hicieron suyo el del pueblo. Sóviets, paz y tierra, no podemos olvidar que son consignas que están ya en Febrero.

Por otro lado, recordemos que la toma del poder, e incluso la permanencia en él, no supone la transformación socialista. Ésta se debe reeditar, a partir de ese momento, a través de un camino tortuoso y erizado de contradicciones, en una sociedad atrasada y en competencia con un modo de producción dominante a escala mundial: el capitalismo. Así nos vamos a encontrar, a lo largo de los setenta años de historia de la URSS, con diversas etapas de avance y retroceso en la construcción de una sociedad socialista, hasta el definitivo hundimiento de la experiencia en 1991. El comunismo de guerra, la NEP o el socialismo en un solo país, la desestalinización e incluso la misma perestroika en su primera etapa supusieron avances y retrocesos de una revolución que siempre estuvo inconclusa.

Pero, como hemos dicho ya, esta forma de acceder al poder no fue sino una de las distintas ensayadas por los marxistas, que al final de la Primera Guerra Mundial se encontraron con él en Alemania y Austria casi sin proponérselo, como efecto del hundimiento de los imperios centrales.

La revolución en Alemania, por lo demás incruenta, supuso la llegada del poderoso SPD al poder y se produjo en medio de la parálisis del antiguo régimen. Las clases dirigentes no pensaron en defenderse. Cansadas de la guerra y del hambre, las masas sólo tuvieron que ponerse en marcha para que el viejo aparato estatal se desmoronase, aparentemente, sin ofrecer resistencia. De hecho, los socialistas tenían las manos libres para imponer su política, pero en la Asamblea Constituyente, que nació de esta revolución y que se asemejaba a los parlamentos de los tiempos del Imperio, los cambios fueron más bien limitados.

Así pues, los marxistas reformistas alemanes llegaron al poder por la fuerza espontánea de las masas, lo ocuparon durante un corto espacio de tiempo en alianza con las fuerzas más reaccionarias del antiguo régimen, y

uno de sus principales logros durante su breve mandato fue el aplastamiento del movimiento radical encarnado por los espartaquistas, el ala izquierda del socialismo alemán, haciéndole así un favor impagable a la burguesía alemana, que nunca se lo quiso reconocer.

Pero si resulta paradójico el acceso al poder del marxismo reformista en la Alemania del año 1918, aún lo es más cómo accedieron a él los comunistas húngaros por las mismas fechas. El hundimiento de la monarquía de los Habsburgo, al concluir la Primera Guerra Mundial, colocó a los pueblos del desaparecido Imperio austro-húngaro en una situación prerrevolucionaria. Por eso, al acabar el conflicto Mihály Károlyi, elegido presidente provisional del recién nacido Estado húngaro, decidió pedir ayuda al Ejército Rojo para evitar la pérdida de territorios que Hungría consideraba propios ante las exigencias planteadas en el Tratado de Versalles por las potencias vencedoras. Uno de los líderes del socialismo moderado húngaro, Sándor Garbai, exclamó: «Tenemos que tomar una nueva dirección, y obtener del Este lo que nos ha sido negado por el Oeste». Fue así como Béla Kun, líder de un pequeño Partido Comunista de Hungría, fue sacado de la prisión en triunfo para asumir el poder. Los partidos socialdemócrata y comunista se fusionaron, y el 22 de marzo de 1919 fue proclamada una república soviética en el país.

En el caso húngaro, como podemos ver, fue la propia burguesía nacionalista la que entregó el poder al marxismo revolucionario con la esperanza de salvar la «patria» húngara. El socialismo reformista, a remolque de los acontecimientos, sólo se limitó a facilitar la labor en ese proceso. No hubo golpe de Estado, ni insurrección armada, y mucho menos revolución. Se dio el poder a los pocos e inexpertos comunistas húngaros con la esperanza de que la Rusia soviética se convirtiera en protectora del joven Estado, y toda la viabilidad del experimento descansaba en ese supuesto. Cuando luego de cuatro meses se comprobó que el Ejército Rojo no estaba en disposición de intervenir y que la política ultraizquierdista de los comunistas aún sumía en un mayor caos al país, se puso fin a la República de los Consejos, instaurándose una dictadura militar.

Durante los años veinte y la primera mitad de los treinta, formaciones marxistas de diferente signo intentaron en más de una ocasión la toma del poder por medio de la insurrección armada, cosechando estrepitosos fracasos. En 1919 había nacido en Moscú la Tercera Internacional, que dio

origen a la aparición de los partidos comunistas. Durante su primer período de existencia, la Komintern fomentó la táctica insurreccional en distintos países a través de los partidos afiliados a la organización, sin atender a la correlación de fuerzas real e intentando aplicar esquemas preconcebidos que resultaron fallidos en todos los casos.

En marzo de 1921, lo intentaron los comunistas alemanes. Su ingenuidad era manifiesta. El periódico del partido, *Rote Fahne* ('Bandera Roja'), manifestaba públicamente sus intenciones: «Todo trabajador debe burlarse de la ley y procurarse un arma allí donde la encuentre». Los comunistas de Mansfeld fueron los únicos que se sumaron a la huelga general convocada por el partido, en total unos 300 000 trabajadores de las cuencas mineras. Luchas callejeras sólo tuvieron lugar en algunas ciudades de la Alemania central, y el levantamiento fue fácil y duramente reprimido. Murieron cientos de revolucionarios, y miles de ellos fueron detenidos y encarcelados.

El postrer movimiento insurreccional en Alemania se produjo en 1923, aunque sólo prendió en Hamburgo y culminó en un nuevo fracaso, que supuso la ilegalización del Partido Comunista en todo el territorio del Reich. Un año más tarde, las intentonas se repitieron, con la bendición abierta o encubierta de la Komintern.

En septiembre de 1924 el Gobierno conservador y semidictatorial de Bulgaria, presidido por el profesor Zankov mandó detener a casi dos mil comunistas, entre ellos algunos de los más prestigiosos dirigentes del partido. En contestación al golpe, o siguiendo un plan previamente trazado, el Comité Central del Partido Comunista de Bulgaria preparó una acción insurreccional bajo la dirección de Vasil Kolarov y Georgi Dimitrov. En la noche del 22 al 23 de septiembre, los comunistas intentaron llevar a cabo un levantamiento armado, al que sólo se sumaron pequeños grupos de combatientes. Las fuerzas gubernamentales lograron, sin apenas esfuerzo, asfixiar la insurrección. El Partido Comunista fue declarado ilegal, y su dirección tuvo que huir a Viena, mientras que la Internacional Comunista negaba que la acción hubiera sido premeditada.

Dos meses después les tocó el turno a los comunistas estonios. En este caso, el carácter conspirativo y la preparación militar de la insurrección reproducía fielmente el esquema blanquista. El intento de golpe se limitó a Reval, capital del país, y corrió la misma suerte que las anteriores.

Los últimos fiascos de esta táctica cosechados por los comunistas durante el período de referencia se dieron en la lejana China con la insurrección de Cantón en 1927, que también resultó un fracaso y propició una brutal represión, lo que no impidió que, cuando las nuevas de la derrota llegaron a Moscú, en pleno desarrollo de las sesiones del XV Congreso del Partido Comunista, los estalinistas hicieran aprobar una resolución en la que se decía que la revolución china permanecía viva a pesar de los últimos acontecimientos.

Pero no fueron sólo los comunistas los que recurrieron a las armas durante estos agitados años. También los socialistas se embarcaron en levantamientos armados para defender sus posiciones o para hacerse con el poder. Los dos episodios más relevantes en este sentido los protagonizaron los socialistas austríacos y los españoles en el mismo año de 1934.

Ante el acoso continuado por parte de un Gobierno de extrema derecha que culminó con el asalto a las oficinas del partido en la ciudad de Linz, socialistas austríacos decidieron dar la batalla. El Gobierno recurrió a la artillería bombardeando la Karl Marx Hof y otras grandes manzanas de edificios departamentales para obreros construidos por la municipalidad de Viena, que sufrieron serios daños. A pesar del heroísmo demostrado, los trabajadores no tenían ninguna posibilidad de salir victoriosos, y el partido fue disuelto.

El caso austríaco produjo un verdadero impacto en el resto de los partidos socialdemócratas europeos, sobre todo en el PSOE, que tras las elecciones de 1933, en las que había obtenido unos malos resultados, se veía marginado de los gobiernos de coalición que dos años antes habían dado vida a la Segunda República. El proceso democratizador y modernizador emprendido por las coaliciones de republicano-socialistas estaba en peligro por el avance de poderosas formaciones semifascistas como la CEDA. En el seno de las organizaciones socialistas, partido y sindicato, se extendía la idea de que era preferible caer en el combate como los obreros austríacos que la ignominia de una capitulación como la de los socialdemócratas alemanes frente al nazismo, que había llegado al poder a comienzos de 1933. *¡Antes Viena que Berlín!*, gritaban en las reuniones y mítines los socialistas españoles.

La intentona fracasó en todo el país, sobre todo por las reticencias de anarquistas y comunistas, pero no sucedió lo mismo en Asturias. Allí, la

CNT, poderoso sindicato anarquista, y, en el último minuto, el Partido Comunista actuaron conjuntamente con los socialistas bajo la célebre consigna de UHP (*Uníos, Hermanos Proletarios*). Impulsaron la huelga general y llegaron a ocupar la capital de la provincia, Oviedo.

El Gobierno republicano de derechas empleó todos los medios a su alcance y, bajo los consejos de los generales Goded y Franco, confió al general López Ochoa el encargo de la reconquista con las tropas más escogidas, los marroquíes y la Legión Extranjera. Oviedo caería el 12 de octubre de 1934, y la represión fue terrible con más de 3000 trabajadores muertos, 7000 heridos y 40 000 encarcelados.

El balance del método insurreccional durante esta etapa se saldó con una serie de descalabros que no sólo no dieron el poder a los marxistas, sino que ni siquiera impidieron el ascenso del fascismo. Conscientes de esta realidad, los comunistas propiciarán, a mediados de la década de los treinta, un viraje en su política que supondrá el nacimiento de los frentes populares.

El concepto de *Frente Popular*, tal como se presenta desde 1934-35, sirve para designar una coalición temporal entre la clase obrera, organizada en partidos y sindicatos comunistas y socialdemócratas, por un lado, y parte de la mediana y pequeña burguesía demoliberal, por otro, con objeto de conquistar la mayoría parlamentaria y de realizar un programa conjunto. Una agrupación tal de las fuerzas de izquierda sobre una base social amplia estaba orientada, en principio, contra la amenaza fascista. Pero también debía servir, si no para acabar con el poderío de la burguesía conservadora y sus aliados, sí, al menos, para limitarla mediante la democratización del sistema económico y político.

El postulado central de toda política frentepopulista es el respeto a la legalidad. En este caso se trata, por tanto, de una política reformista inmanente al sistema dentro de una forma de gobierno parlamentaria. Planteada así, la política frentepopulista supone una renuncia temporal a la revolución en defensa de la democracia amenazada por el fascismo, una explícita alianza con partidos burgueses y la aplicación de un programa de meras reformas. Dentro de la clase obrera la idea de unidad fue bien acogida por la inmensa mayoría, aunque se encontró, en algunos casos, con las reticencias de las direcciones de los partidos socialdemócratas y con el rechazo de determinados sectores anarquistas y trotskistas.

La nueva estrategia, antes de convertirse en doctrina, comenzó a gestarse de modo práctico en Francia, pero fue en la primavera de 1934 cuando el Comité Ejecutivo de la Komintern pareció inclinarse por ella, y uno de sus dirigentes, el búlgaro Dimitrov, empezó a formular lo que iba a ser la teoría de los frentes populares de cara al VII Congreso de la Internacional Comunista, que terminó celebrándose en el verano de 1935. En ese congreso, Dimitrov justificó el giro táctico en un discurso programático que Trotski calificó de «documento de retractación teórica y política».

El informe librado por Dimitrov decía:

En la movilización de las masas trabajadoras en la lucha contra el fascismo tenemos como tarea especialmente importante la creación de un extenso frente popular antifascista sobre la base del frente único proletario. El éxito de toda la lucha del proletariado va íntimamente unido a la creación de la alianza de lucha del proletariado con el campesinado trabajador y con las masas más importantes de la pequeña burguesía urbana, que forman la mayoría de la población incluso en los países industrialmente desarrollados.

El fascismo, en sus campañas de agitación encaminadas a conquistarse esas masas, intenta contraponer las masas trabajadoras de la ciudad y del campo al proletariado revolucionario, y asustar a los pequeñoburgueses con el fantasma del «peligro rojo». Nosotros tenemos que volver las lanzas y señalar a los campesinos trabajadores, a los artesanos y a los trabajadores intelectuales de dónde les amenaza el verdadero peligro (Dimitrov, 1977, vol. I: 607).

Los frentes populares se mostraron limitadamente eficaces. En muchos países no llegaron a cobrar cuerpo o fueron incapaces de ganar las elecciones, pero fue una estrategia que llenó de pavor al adversario. Tras el fracaso de los intentos insurreccionales de los años veinte, los aparatos del Estado, en manos de la burguesía, se habían mostrado suficientemente fuertes como para no temer a la lucha armada de núcleos más o menos extensos del proletariado, pero se estremecían y se han seguido estremeciendo ante el peligro que constituía la unidad de la clase obrera decidida a llegar al poder por la vía institucional.

A lo largo de los cuarenta años de experiencia frentepopulista este tipo de coaliciones solamente accedieron al Gobierno en el marco de procesos normales, sin presión exterior o sin situaciones bélicas o posbélicas, en tres ocasiones: febrero de 1936 en la España republicana, abril del mismo año en Francia y septiembre de 1970 en Chile. De estas tres experiencias, dos de ellas, la española y la chilena, fueron brutalmente abortadas por sendos golpes militares de corte fascista. En ambos casos podemos apreciar el exa-

cerbado temor de las burguesías nacionales ante un triunfo de formaciones políticas contrarias a sus intereses de clase, y el escaso respeto que muestran ante el sistema electoral que dicen defender como única vía válida para el acceso al poder.

El único frente popular que consiguió gobernar sin ser derrocado fue el francés, que por lo demás arrojó un saldo ambiguo. Sus grandes realizaciones se circunscribieron al campo social, en donde logró mejorar, mediante leyes, la situación material de la clase obrera.

Bajo los efectos del movimiento huelguístico espontáneo que se había desatado con la victoria del Frente Popular, y que los comunistas no sabían cómo apaciguar —el líder del PCF, Maurice Thorez, llegó a declarar que «hay que saber cómo se termina una huelga»—, se aprobaron una serie de leyes sociales por las dos cámaras de la Asamblea Nacional.

En los Acuerdos Matignon (7-8 de junio de 1936) se garantizaron el derecho a los convenios colectivos y a la organización sindical en la empresa, el derecho a la huelga, así como una elevación media del salario del 12 %. También aseguraron quince días de vacaciones pagadas, la jornada semanal de 40 horas y la prolongación de la escolaridad obligatoria hasta la edad de catorce años. Posteriormente se activaron otros acuerdos sobre seguros sociales, apoyo a los obreros parados y nacionalización de la industria de armamento. Pero, debido a que las medidas económicas tenían como límite el propio sistema capitalista, no era posible un control de precios, divisas e inversiones. El abismo entre objetivos y medios permaneció insalvable, poniendo en evidencia las limitaciones del marxismo reformista en una transformación social.

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial se abrieron dos nuevas vías en el acceso al poder para los marxistas. Una fue la imposición de regímenes comunistas por la URSS en la zona de influencia que se había establecido en la Conferencia de Yalta; la otra fue la lucha anticolonial que se desató en el seno de los viejos imperios que aún existían en África y Asia.

Solamente en dos países de la Europa del Este no fue necesaria la intervención de los soldados soviéticos para la liberación del territorio nacional ocupado por los nazis y los fascistas italianos: Yugoslavia y Albania. Sendos movimientos guerrilleros, dominados por los comunistas yugoslavos y albaneses, consiguieron expulsar a los invasores e impusieron

sin esfuerzo regímenes comunistas bajo la dirección de Tito en Yugoslavia y de Enver Hoxha en Albania. Yugoslavia proclamaba la República Socialista y Federal el 29 de noviembre de 1945, y Albania anunciaba la República Popular en enero de 1946. Curiosamente, estos dos países, no liberados por el Ejército Rojo, terminarían planteando abiertas diferencias con la URSS.

En los demás países europeos de lo que se terminaría denominando el «bloque socialista» fue preciso que los comunistas, en un principio, apareciesen en gobiernos de coalición con otros partidos no comprometidos durante el tiempo de la ocupación. Pero en una fase siguiente, e inducidos por la URSS, los comunistas terminaron por hacerse con el poder efectivo bajo la denominación de democracias populares. Fue así como los soviéticos auparon al poder, como producto de su política exterior, a los marxistas búlgaros, polacos, húngaros o rumanos, que por sus propias fuerzas o méritos no lo habrían alcanzado.

La única excepción a esta estrategia inducida de acceso al poder es el caso checo. Checoslovaquia fue el primer país liberado por la URSS del que se retiraron los soldados soviéticos (diciembre de 1945). En mayo de 1946, en unas elecciones totalmente libres, los comunistas obtenían el 38 % de los votos. La influencia de los comunistas se remontaba a antes de la guerra, dada su fuerte implantación en las zonas más industrializadas del país, pero su prestigio se vio acrecentado, como en otros casos, por el papel desempeñado en la resistencia durante la ocupación. En todo momento se mostraron respetuosos con la legalidad establecida, mientras que se consolidaban como el partido mejor organizado y con más capacidad de influencia en amplios sectores de la población. ¿Qué hubiese sido de los comunistas y socialistas checos si no se hubiera polarizado la tensión entre los bloques que dio origen a la Guerra Fría? Realmente, no lo sabemos, pero lo cierto es que su acceso al poder estuvo condicionado por esta circunstancia internacional.

En 1947 y a instancias de la URSS, Checoslovaquia retiró su adhesión al Plan Marshall. Los EE. UU., en esas mismas fechas, presionaban a los gobiernos occidentales para que se desembarazasen de los ministros comunistas que aún había en sus gabinetes, producto de los gobiernos de concentración aparecidos al finalizar el conflicto. Fue así como los comunistas italianos y franceses se vieron obligados a abandonar sus responsa-

bilidades gubernamentales. En medio de esta circunstancia, en febrero del año 1948, los ministros liberales del Gabinete checo anunciaron su propósito de retirarse del Gobierno para forzar su disolución. Esta actitud, que se podría interpretar como una auténtica provocación en el marco del contexto internacional, movilizó a los socialistas de izquierdas y a los comunistas, que hicieron una demostración de fuerza con numerosas movilizaciones, lo que obligó al presidente Beneš a formar un Gobierno social-comunista, en el que Jan Masaryk, hijo del apóstol de la independencia checa, sería el único representante liberal. En mayo, el nuevo Gobierno tenía ya redactado un proyecto de Constitución. Antes que ratificarlo con su firma, Beneš optó por su dimisión, y el comunista Gottwald se convirtió en el nuevo presidente. Un poderoso bloque de países socialistas quedó así completado en la Europa oriental.

En el caso checo no fue el ejército soviético el que amparó la llegada de los marxistas al poder, tampoco fue una guerrilla todopoderosa que se impusiera por la fuerza de los hechos. Checoslovaquia nos ofrece un ejemplo de revolución pacífica que propicia la conquista del poder utilizando en parte los cauces legalmente establecidos, aunque hemos de reconocer que el hallarse bajo la esfera de influencia de la URSS facilitó el hecho. No obstante, lo mismo podría haber ocurrido en Finlandia; sin embargo, la habilidad de los liberales finlandeses y el desprestigio de los comunistas en este país, invadido por la URSS en el año 1939, les permitió nadar entre dos aguas y bloqueó el acceso al poder de cualquier partido afín a la política soviética.

La lucha anticolonial también abrió una nueva vía a las formaciones marxistas en algunas zonas de los antiguos imperios. Un caso que se puede tomar como ejemplo es el de Vietnam. En este país del sudeste asiático, sin apenas clase obrera, el marxismo operó como elemento catalizador de la lucha antiimperialista, lo que permitió a los comunistas convertirse en hegemónicos desde los mismos inicios del proceso de independencia.

Durante más de treinta años la mayor parte de la población vietnamita se agrupó tras los comunistas en el combate que libraron frente a franceses y norteamericanos. En este caso, como en otros similares, el peso de las reivindicaciones nacionales fue parejo, e incluso superior, al de la lucha social. Los marxistas indochinos, al convertirse en el referente de esa lucha, lograron no sólo conquistar el poder, sino mantenerse en él con un alto grado de consenso social.

La guerra que los vietnamitas se vieron obligados a librar contra la ocupación e intervención extranjera fue en gran parte una guerra de guerrillas. La lucha guerrillera para hacerse con el poder contaba ya con algunos éxitos, como en los casos mencionados de Yugoslavia y Albania, pero en ambos países el combate había enfrentado a los marxistas contra las tropas de ocupación, y sólo hasta cierto punto se había dirigido contra los elementos de la burguesía nacional y del antiguo poder constituido, en la medida en que éstos se hubieran convertido en colaboradores de los nazi-fascistas.

En la Grecia de la posguerra un intento de estas características condujo a los comunistas helenos a un estrepitoso fracaso. La táctica de devastación de las zonas de insurgencia, aplicada por los gubernamentales y los británicos para sostener el régimen griego, unida al aislamiento exterior que padeció el movimiento guerrillero comunista, producto del respeto de Stalin a los acuerdos de Yalta sobre las zonas de influencia, terminó con el levantamiento, tras algunos años de desesperada resistencia en los montes Gramos.⁵³ La guerrilla marxista, actuando contra un Gobierno nacional constituido, deberá esperar largo tiempo hasta cosechar su primer éxito.

No obstante, la táctica guerrillera había sido ya explorada y teorizada por Mao Zedong y los comunistas chinos tras el fiasco insurreccional de Cantón. A comienzos de los años treinta el PCCh se había replegado a posiciones más seguras en el campo, quedando reducida su actividad en las ciudades a la más completa clandestinidad. Acosados por los nacionalistas, los comunistas chinos recurrieron a la guerra partisana, y Mao escribió

53 Jorge II había acabado con la república con ayuda de los militares (1935) y había propiciado la implantación de una dictadura bajo el mando del general Metaxás (1936). Tras la ocupación que sufrió el país durante la Segunda Guerra Mundial por las tropas nazi-fascistas, en el otoño de 1944 los ingleses liberaron Grecia. Esta liberación consistió en expulsar a los nazis y cazar a los comunistas griegos que habían organizado la resistencia. Todo el que no era partidario del rey Jorge se veía catalogado como comunista. A fin de cuentas, en los acuerdos de Yalta el país había quedado bajo la órbita occidental.

A la guerra con los alemanes sucedió una dura y corta guerra civil, en la que los ingleses intervinieron directamente para sostener la monarquía. El ELAS, ejército popular al mando del jefe guerrillero Markos, estuvo a punto de triunfar sin recibir ayuda soviética, pero finalmente la superioridad del ejército inglés terminó por imponerse. El mismo Churchill reconocía: «Stalin se circunscribió estricta y fielmente a nuestro acuerdo de octubre, y en todas las largas semanas de lucha contra los comunistas en las calles de Atenas no hubo una sola palabra de reproche en *Pravda* o *Izvestia*» (cit. en Grant, 1997: 243).

algunos textos sobre esta forma de lucha. En una carta dirigida al Comité Central en el año 1930 resumía su idea sobre este tipo de combate:

Las tácticas que hemos extraído de la lucha durante los últimos tres años son realmente distintas de todas las otras tácticas, antiguas o modernas, chinas o extranjeras. Gracias a nuestras tácticas, la movilización de las masas para la lucha se realiza en una escala siempre creciente, y ningún enemigo, por poderoso que sea, podrá habérselas con nosotros. Las nuestras son tácticas guerrilleras que consisten principalmente en los siguientes puntos:

Dividir las fuerzas para movilizar a las masas y concentrarlas para hacer frente al enemigo.

Cuando el enemigo avanza, retrocedemos; cuando acampa, lo hostigamos; cuando se fatiga, lo atacamos; cuando se retira, lo perseguimos.

Para ampliar las bases de apoyo estables, adoptamos la táctica de avanzar en oleadas. Cuando nos persigue un enemigo poderoso, adoptamos la táctica de dar rodeos.

Movilizar a la mayor cantidad de masas en el menor tiempo posible y con los mejores métodos a nuestro alcance.

Estas tácticas son como manejar una red; debemos ser capaces de tenderla o recogerla en cualquier momento. La tendemos para ganarnos a las masas, y la recogemos para hacer frente al enemigo (*O. E.*, vol. I: 133).

Por lo que podemos ver, Mao ignoraba que la lucha guerrillera se había utilizado en más de una ocasión desde la invasión napoleónica de España y, aunque él le prestó una especial atención, siempre fue consciente de que era una estrategia circunstancial que en ningún caso podría dar la victoria a los comunistas chinos.

La guerrilla para Mao sólo era una táctica de resistencia y entrenamiento hasta poder armar un auténtico ejército: «En lo que respecta a la guerra de resistencia en su conjunto —decía Mao en el año 1938—, la guerra regular juega el papel principal, y la guerra de guerrillas el auxiliar, porque únicamente la guerra regular puede decidir el desenlace de la guerra [...]» (*O. E.*, vol. II: 236). De hecho, cuando los comunistas chinos se hallaron en disposición de librar el enfrentamiento definitivo que les conduciría al poder en 1949, lo que oponían a las fuerzas nacionalistas era un poderoso ejército de más de dos millones y medio de hombres.

En este sentido, Mao nunca se engañó sobre el alcance de las fuerzas guerrilleras; sin embargo, sus ideas parecieron quedar desmentidas en la Cuba del dictador Batista, cuando en 1958 un improvisado ejército guerrillero se hizo con el poder en la isla caribeña.

Este episodio abrirá nuevas perspectivas al marxismo latinoamericano sobre las formas de acceso al poder, aunque, siendo rigurosos, en sus orígenes Castro y sus guerrilleros no se definieron como marxistas. Por el contrario, cuando el movimiento guerrillero desde Sierra Maestra hizo un llamamiento a la huelga general en abril de 1958, los obreros organizados no hicieron ningún caso, temerosos de desafiar al régimen de Batista. Los comunistas, por su parte, que actuaban en la semiclandestinidad con una cierta tolerancia, contribuyeron a sabotear la huelga, declarando posteriormente en la prensa del partido que dicha huelga había fracasado porque los rebeldes no habían formado un frente popular con ellos.

El castrismo se volvió marxista después de la toma del poder debido a la reacción de EE. UU. ante las pretensiones nacionalizadoras del nuevo régimen. Cuando el movimiento guerrillero, amalgama de diferentes tendencias ideológicas, comenzó a disgregarse tras la victoria, Castro encontró en el Partido Comunista Cubano la única organización política disciplinada capaz de ofrecer un referente social y antiimperialista que encauzara el logro revolucionario. La interesada ayuda soviética, que veía como se abría un frente a pocos kilómetros del corazón del capitalismo, terminó de consumar la conversión del guerrillerismo rebelde a los principios formales del marxismo.

Pero lo significativo en el tema que nos ocupa es que la victoria castrista se convirtió en un ejemplo para los movimientos revolucionarios y para muchos marxistas de América Latina, que llegaron a teorizar y a poner en práctica una nueva estrategia. El principal artífice de este tipo de lucha fue el mítico Ernesto *Che* Guevara, que pretendió generalizar y hacer extensivo a otros países el modelo que había triunfado en la revolución cubana, convirtiéndose, con su propio ejemplo, en un teórico práctico de la lucha guerrillera.

El «guevarismo» o «foquismo guerrillero» es una variante arriesgada de lucha que fluctúa entre la insurgencia armada y la guerrilla tradicional. En su principal obra sobre el tema, *La guerra de guerrillas*, publicada en 1960 y que rápidamente se convirtió en un clásico, el Che desarrolla su estrategia en dos planos distintos: uno militar y el otro político. Este segundo aspecto es el fundamental, ya que en él se afirma que de la experiencia cubana se pueden aprender tres lecciones que tienen un valor general: «1) las fuerzas populares pueden ganar una guerra contra el ejército; 2)

no siempre hay que esperar a que se den todas las consideraciones para la revolución, el “foco” insurreccional puede crearlas; 3) en la América subdesarrollada el terreno de la lucha armada debe ser fundamentalmente el campo» (Guevara, 1977, vol. I: 36).

Las ideas del Che tuvieron eco, pero dieron escaso resultado. A comienzos de los años sesenta la estrategia guevarista había prendido en diferentes países sudamericanos como Guatemala, Colombia, Venezuela o Perú. Pero el año 1965 resultó especialmente catastrófico para estos movimientos: tres de los más importantes líderes guerrilleros murieron, dos en enfrentamientos armados, uno de ellos era el cura Camilo Torres. La estrategia del foquismo parecía haber fracasado, pero Castro, el intelectual de izquierdas francés Régis Debray y el propio Che se empeñan en esa vía, enfrentándose incluso a los partidos comunistas oficiales en los distintos países latinoamericanos.

Aunque lo que verdaderamente supondrá el tiro de gracia para el foquismo será el fracaso y muerte del mismo *Che* Guevara en su última aventura guerrillera en Bolivia. En la mañana del 8 de octubre de 1967, tras ser delatados al ejército boliviano por una campesina, los pocos combatientes que siguen a Guevara son cercados por las tropas. El combate dura algunas horas. El Che es capturado vivo, herido en una pierna, y pocas horas después asesinado a sangre fría.

Si pretendemos hacer un resumen de este largo capítulo, lo único que podremos establecer como seguro es que el marxismo ha explorado todas las vías de acceso al poder, desde los comicios electorales, que le han dado la victoria en más de una ocasión —a modo de anécdota podemos apuntar que en el año 1978 fue el Partido Comunista el más votado en la minúscula república de San Marino y, por tanto, el llamado a formar Gobierno—, hasta la lucha armada. Todos los procedimientos están abiertos, ya que la teoría lo único que propone se puede resumir en la frase que pronunció Castro al entrar en La Habana: «No es el poder en sí mismo lo que nos interesa, sino que la revolución alcance su destino». A esta frase solemne se le podrían añadir dos conclusiones nacidas de la experiencia: para que la revolución alcance su destino se debe contar con el apoyo de la mayoría, y el poder sólo debe servir para comenzar a superarlo como tal disolviéndolo en una auténtica democracia social.

Asaltar los cielos

En una carta que Marx escribió a su amigo Kugelmann en abril de 1871, al referirse a la Comuna de París, considerada por él como la primera revolución obrera de la historia, la calificó diciendo que había sido un intento de «asaltar el cielo» (*OEME*, vol. II: 444). Desde entonces, numerosos marxistas han utilizado esa metáfora para referirse a la revolución.

Revolución es un término moderno y ambiguo. El concepto aparece cargado de ambigüedad, ya que comúnmente su empleo no se corresponde con su etimología. Su verdadero sentido original es el de *volver a o revolver*, o sea, el de retornar a un punto de partida. Sin embargo, *revolución* en la actualidad indicaría un corte, una ruptura y sobre todo una novedad con respecto al pasado alejándose irremisiblemente de él.

Es también un concepto moderno en el vocabulario político, ya que en el latín original *revolutio* no se aplicaba ni a un hecho político ni a una alteración social. Para designar lo que entendemos hoy por tal en el primer caso, Cicerón, por ejemplo, utilizaba la expresión *motus conversionisque reipublicae*, y para el segundo se usaban indistintamente diversos términos: *seditio*, *defectio*, *tumultus*. De hecho, Hannah Arendt (1988) nos dice que en inglés sólo apareció en el siglo XV y como término astronómico para describir el movimiento regular de los cuerpos celestes a lo largo de un año o de un periplo, propalando su difusión la obra de Copérnico *De revolutionibus orbium coelestium*.

Doscientos años más tarde, todavía no se había introducido en esta lengua en el sentido en el que lo estamos tratando. Así es como podemos explicarnos que la Revolución inglesa del siglo XVII, la primera gran revolución política de la modernidad que asienta las bases del sistema parlamentario y consagra el ascenso de la burguesía al poder en ese país, fuese denominada por sus actores como *la Gran Rebelión*, término no equiparable al de revolución en ningún caso. Pero fueron los acontecimientos que se desencadenaron en la Francia de 1789 los que terminaron por consagrarlo como fundamental en el nuevo vocabulario de la contemporaneidad.

¿Cómo definir eso que veía la luz precisamente entonces y que tan enorme repercusión iba a tener en el siglo y medio siguiente? Condorcet, un protagonista de aquella convulsión que fue la Revolución francesa, se muestra muy seguro al afirmar que sólo se puede aplicar la palabra *revolu-*

ción a aquellos movimientos que persiguen la libertad. No obstante, una concepción menos idílica y más acertada de lo que era y suponía una revolución la tenía ya el duque de Liancourt cuando, en la famosa noche de la toma de la Bastilla, a la pregunta de Luis XVI sobre si lo que acontecía en París era una revuelta, le contestó: «Non, sire, c'est une révolution». Según nos refiere la conocida anécdota, el chambelán del rey distinguía perfectamente entre una alteración sin ideario ni proyecto de futuro y lo que estaba sucediendo, que iba a vertebrar un profundo cambio social. Sin embargo, y desde entonces, el éxito del término será tal que incluso ha llegado a utilizarse para designar los avatares de temporada en la moda del vestir.

Pero desde la Revolución francesa la marcha de los acontecimientos políticos y sociales en Europa reforzará y vulgarizará el uso del término entre amplias capas de las masas populares, que depositaban en la revolución sus esperanzas y sus anhelos de poder mejorar sus duras condiciones de vida. Sucesivas oleadas revolucionarias de distinto signo, liberales en las décadas de 1820 y 1830, nacionalistas y democráticas en el año 1848 o socializantes, como la Comuna de París en 1871, fueron jalonando el siglo, y de ellas bebieron Marx y Engels para conceptuar lo que supondría la toma del poder por los trabajadores.

Durante la primera mitad del siglo XX, tras la Revolución rusa, fue un tema de referencia constante en la vida política de los pueblos. Lo utilizaron los fascistas para designar sus propios movimientos; lo utilizaron los anarquistas y algunas corrientes del marxismo, así como los pueblos colonizados en su lucha por la liberación. Muy pronto la palabra se apoderó de la cotidianidad. Desde sus distintas formulaciones políticas, contempladas con entusiasmo o temor, pasando por el terreno de lo estético, con sus *vanguardias* e *ismos*, hasta invadir las costumbres sexuales y las mismas creencias religiosas, la revolución se ha convertido en un paradigma cultural clave de la modernidad, llenándolo todo y dificultando su comprensión. No obstante, en las últimas décadas el concepto parece haber entrado en decadencia.

Por lo general, la politología y la sociología imperantes niegan el carácter regular de las revoluciones sociales, considerando que son una «violación» del proceso histórico, un apartamiento del camino evolutivo «normal» en el avance de la sociedad. Algunos ideólogos declaran, como el profesor norteamericano Arthur Schlesinger, que las revoluciones han

vivido en general su época pero que actualmente están caducas, pues la ciencia moderna ha dado a la clase gobernante un poder que las hace obsoletas. Sin embargo, con el desplome de los llamados países del Este y la oleada neoliberal que ha invadido el mundo occidental, el término ha reverdecido en su sentido más contradictorio para designar como «Revolución de terciopelo» a los cambios operados en Checoslovaquia a partir de 1989, o para denominar como «Revolución conservadora» las políticas más rechazadas que se formulan en el mundo anglosajón. Sin embargo, su declive en el sentido en que lo concibiera Marx es evidente. El Nuevo Orden Mundial no deja espacio para el uso de un concepto inquietante que sigue sugiriendo alteración de lo establecido, y las «revoluciones», que sirvieron para designar las transformaciones experimentadas por las sociedades desarrolladas en la posguerra, van cayendo paulatinamente en el olvido sin que otras les sucedan.

En el esquema del materialismo histórico el concepto desempeña, no obstante, un papel fundamental. Según el marxismo clásico, en el desarrollo de la sociedad tienen lugar cambios evolutivos paulatinos y saltos cualitativos en los distintos ámbitos de la vida social, la ciencia y la técnica, los medios de producción, las comunicaciones, etc. Los más importantes pueden ser denominados con el concepto de *revolución*. Ahora bien, las transformaciones, incluso esenciales, de esos distintos aspectos no significan de por sí una revolución social, ya que por tal sólo se podría entender un cambio radical en la estructura básica, en la formación socioeconómica.

Este tipo de cambios siempre son procesos complejos que comprenden no sólo transformaciones en la base material y técnica de la sociedad, sino también en la vida política, la ideología y la cultura, aunque estas mutaciones no son simultáneas y su sucesión no es siempre la misma.

En la concepción marxista de la revolución se conjuga de nuevo la ambigüedad: por un lado, el proceso de la toma del poder puede ser considerado como un hecho súbito que se concreta en un período de tiempo relativamente corto; por otro, la transformación social en un nuevo modo de producción sólo se puede inscribir en un dilatado espacio de tiempo. En particular, es necesario dejar para la iconología todo lo que sugiere que la revolución es un momento puntual, más que un proceso elaborado y complejo.

En la actual crisis del marxismo se cuestiona la viabilidad de los planteamientos revolucionarios como fueron entendidos durante décadas: como una mera toma del poder, como confrontación violenta, como transformación radical en un corto espacio de tiempo. Esa concepción mitificada de la revolución, producto de la épica generada por algunas de las triunfantes en el siglo XX, ha dejado paso a formulaciones menos heroicas y más realistas, sin abandonar, eso sí, lo esencial de la idea.

Un problema crucial hoy no es tanto saber si el concepto tradicional de revolución es todavía viable, sino lo que concierne a la autonomía nacional. La cuestión es dilucidar si es posible para cada segmento de los bloques económicos integrados que componen hoy el sistema mundial «desconectarse» y emprender un tipo de desarrollo social diferente y un proyecto colectivo radicalmente distinto.

Aquí solamente podemos decir que durante muchos años la revolución se ha mostrado a millones de hombres y mujeres como la esperanza en un cambio que redimiría sus vidas de toda forma de opresión y humanizaría el mundo. Quien mejor supo interpretar ese anhelo tan legítimo que se cifró en la revolución fue Ernst Bloch (1885-1977) uno de los pensadores más originales dentro del ámbito del marxismo, que con obras como *El principio esperanza* ([1954-1959] 1975) supo poner de relieve la importancia de esa «virtud cardinal», como la consideran los católicos, en la lucha revolucionaria. Se ha dicho de Bloch que fue un marxista de inspiración platónica y que contribuyó como pocos lo han hecho a enlazar las dos grandes utopías de nuestra cultura: el cristianismo y el marxismo. Con esta breve referencia empalmamos con el primer capítulo del libro cuando hablábamos de ese «no-lugar» deseado. Esperanza, utopía y revolución han ido durante mucho tiempo juntas: ¿sigue siendo así?

De la dictadura del proletariado...

La toma del poder, que es el inicio y no la culminación del proceso revolucionario, supone para el marxismo clásico la implantación transitoria de la dictadura del proletariado. Sin duda, en las últimas décadas este concepto ha sido uno de los más polémicos y controvertidos para las formaciones que se reclaman del marxismo en los países más desarrollados. De hecho, a mediados de los años setenta, los tres grandes partidos comu-

nistas europeos: el italiano, el francés y el español, que por aquel entonces contaban con decenas de miles de afiliados, adoptaron una estrategia común que denominaron «eurocomunismo»⁵⁴ y que supuso la renuncia explícita de ese principio. Sin embargo, Marx, en cuya obra la dictadura del proletariado no aparece mencionada más allá de una docena de veces, se muestra contundentemente explícito. En una famosa carta dirigida en 1852 a su amigo Joseph Weydemeyer, le decía que no era mérito suyo haber descubierto la existencia de las clases y la lucha de clases, sino haber puesto en claro «que la lucha de clases conduce, necesariamente, a la dictadura del proletariado» (*OEME*, vol. 1: 542). ¿Pero qué entendía Marx bajo este concepto y cómo ha llegado a ser tan cuestionado en el conjunto de sus teorías?

Teóricamente, después de la toma del poder empieza el período de transición del capitalismo al socialismo, la transformación revolucionaria de la sociedad capitalista en una sociedad socialista. Esta transformación sólo puede realizarse, según Marx, mediante una dictadura del proletariado, necesaria, ante todo, porque la clase trabajadora sólo ha triunfado políticamente sobre las fuerzas capitalistas; con este triunfo las clases antes dominantes no se han retirado en absoluto de la escena, siguen manteniendo y controlando los fundamentos económicos de su existencia y numerosos resortes del poder con los que pueden ofrecer resistencia a los procesos de cambio, de suerte que existe el peligro de una restauración del orden capitalista. La dictadura del proletariado se impondría para vencer esas resistencias y garantizar el nuevo orden. Esta dictadura no sería, sin embargo, un fin en sí misma, sino que crearía, en un período de transición, las condiciones necesarias para la fundación de una sociedad socialista sin clases, así como para la abolición, a largo plazo, del mismo Estado.

54 Se atribuye la paternidad de la palabra a un periodista milanés de origen yugoslavo, Frane Barbieri, de *Il Giornale Nuovo*, un periódico de derechas. La presentación formal del eurocomunismo se realizó en el Hotel Meliá de Madrid, los días 2 y 3 de marzo de 1977, con la finalidad de presionar al Gobierno español para obtener la legalización del PCE. En una rueda de prensa, ante más de 300 periodistas, Marchais, secretario general del PCF, Berlinguer, su homólogo italiano, y Carrillo, secretario general del PCE, dieron a conocer los postulados básicos de la nueva estrategia, que se pueden resumir en que la «vía al socialismo» debía ser pacífica, democrática y nacional. El mismo socialismo debía ser democrático, rechazando en particular la «dictadura proletaria». También se proponían la «desestalinización» y democratización de la vida interna del partido, así como la renuncia a la hegemonía soviética sobre el movimiento comunista internacional.

El concepto de *dictadura del proletariado* fue acuñado, probablemente, en 1837 por Blanqui (1805-81), revolucionario francés del que ya hemos hablado. En un documento hallado por la policía en poder de un miembro de la asociación secreta de las Estaciones, que Blanqui dirigía, se planteaba qué medidas revolucionarias se deberían adoptar si la revolución triunfaba. Después de la victoria, el movimiento revolucionario actuaría bajo las órdenes de un grupo investido de plenos poderes. Apoyado por el pueblo en armas, dicho grupo, que, según el texto, «representará evidentemente la voluntad clara de la gran mayoría de la nación», cobraría la forma de un triunvirato, ya que confiar el poder supremo a un solo hombre suponía provocar recelos, y repartir ese poder entre un gran número implicaba retrasar el establecimiento del nuevo sistema político.

Sin embargo, la visión blanquista de la dictadura del proletariado fue rechazada por Marx y Engels, que la consideraban conspirativa, grupuscular y elitista. Engels en un artículo publicado en 1874 decía:

De la idea blanquista de que toda revolución es obra de una pequeña minoría revolucionaria se desprende automáticamente la necesidad de una dictadura inmediatamente después del éxito de la insurrección, de una dictadura no de toda la clase revolucionaria, del proletariado, como es lógico, sino del contado número de personas que han llevado a cabo el golpe y que, a su vez, se hallan ya de antemano sometidas a la dictadura de una o de varias personas. Como vemos, Blanqui es un revolucionario de la generación pasada (*OEME*, vol. II: 402-403).

De esta crítica podemos deducir que el planteamiento original de la dictadura del proletariado para Marx y Engels descansa en presupuestos sociológicos, aunque éstos, inevitablemente, deriven en proposiciones políticas. Recordemos que, para la teoría marxista, en todas las sociedades basadas en la explotación, la función primaria del Estado consiste en proteger la propiedad de los explotadores y preservar el orden de los explotados. Por tanto, hemos de deducir que el concepto de *dictadura*, en términos marxistas, no es un concepto meramente político sino sociológico. En otras palabras, toda forma de Estado es una «dictadura de clase» y, por tanto, es sinónima de dominio social de una clase determinada. Así pues, la toma del poder por el proletariado, en la medida en que no puede hacer desaparecer automáticamente las clases existentes, tiene que cobrar una forma política, y ésta, lógicamente, sólo puede ser entendida como una dictadura del proletariado.

Sobre este trasfondo teórico, perfectamente coherente con el conjunto del planteamiento marxista, el padre del materialismo histórico aludió a la dictadura del proletariado en su obra *Las luchas de clases en Francia*, escrita poco después de la revolución de 1848. En ella avanza la idea de que se trata de un «punto necesario de transición para la supresión de las diferencias de clase en general» (*OEME*, vol. I: 288), idea en la que insiste años después en la crítica que hace al programa de la socialdemocracia alemana, conocido como el *Programa de Gotha*, cuando argumenta que «entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el período de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este período corresponde también un período político de transición, cuyo Estado no puede ser otro que la dictadura revolucionaria del proletariado». (*OEME*, vol. III: 23).

Queda, no obstante, en el aire cuál va a ser la forma concreta que adquiera ese período de transición, esa dictadura del proletariado, aunque sin duda tendrá que ver con el nuevo Estado obrero que surja de la revolución. En tal sentido, Engels, en el prólogo a la obra de Marx *La guerra civil en Francia*, cree ver en la descripción que hacía su amigo del gobierno impuesto por los obreros de la Comuna de París los rasgos de ese nuevo Estado. «¿Queréis saber —nos dice Engels— qué faz presenta esta dictadura? Mirad a la Comuna de París: ¡he ahí la dictadura del proletariado!» (*OEME*, vol. II: 200). Realmente, la descripción que Marx hace de ese intento fallido de poder obrero es más bien parca y poco explícita, ya que se limita a señalar:

La Comuna estaba formada por los consejeros municipales elegidos por sufragio universal en los diversos distritos de la ciudad. Eran responsables y revocables en todo momento. La mayoría de sus miembros eran, naturalmente, obreros o representantes reconocidos de la clase obrera. La Comuna no había de ser un organismo parlamentario, sino una corporación de trabajo, ejecutiva y legislativa al mismo tiempo [...]. Desde los miembros de la Comuna para abajo, todos los que desempeñaban cargos públicos debían desempeñarlos con salarios de obreros. Los intereses creados y los gastos de representación de los altos dignatarios del Estado desaparecieron con los altos dignatarios mismos. Los cargos públicos dejaron de ser propiedad privada de los testaferros del Gobierno central (*OEME*, vol. II: 233).

Así pues, la pretendida «dictadura del proletariado», para Engels, se limitaría a una intensa participación de los trabajadores y de los representantes de la clase trabajadora en la dirección del Estado, ocupando cargos

electos por sufragio universal y en cualquier momento revocables, que ejercerían simultáneamente funciones legislativas y ejecutivas. A esto se debería sumar un control directo de la policía y una cierta igualación salarial.

Como vemos, Marx y Engels no mencionaron jamás el «papel hegemónico» de un partido político en ninguna de sus manifestaciones sobre la «dictadura del proletariado», ni la necesidad de especiales medidas represivas frente a los enemigos de clase. Aunque ambas cuestiones se podían dar como implícitas y derivadas tanto de su concepción del partido como de la particular coyuntura política que surgiría del triunfo de la revolución. Así, con su imprecisa formulación, dejaron la puerta abierta a la interpretación y a la polémica sobre cómo debía concretarse ese «período de transición» a la sociedad socialista. Un breve período que, en palabras de Engels, «iría acompañado de “ciertas privaciones”, pero sería muy provechoso moralmente» (*OEME*, vol. I: 152).

La polémica llegó antes que la revolución. Fue en el marco de la querrela que se desató a finales del siglo XIX entre los revisionistas y los marxistas revolucionarios en el seno del Partido Socialdemócrata de Alemania donde primero se cuestionó la validez del concepto. Para el padre del revisionismo, Eduard Bernstein ([1899] 1974: 128-129), con la creciente influencia de los partidos obreros socialistas en los países industriales desarrollados y su pujante actividad en los parlamentos, la fórmula de la dictadura del proletariado quedaba absolutamente obsoleta:

La frase es hoy tan anticuada que sólo puede reconciliarse con la realidad suprimiendo de la palabra *dictadura* su significación actual y dándole una interpretación distinta [...] la «dictadura de las clases» pertenece a una civilización inferior, y dejando aparte la cuestión de la realización práctica, de la posibilidad de la cosa, debe ser mirada como una regresión, como un atavismo político.

Lo cierto es que en el enfrentamiento en el seno de la Segunda Internacional entre revisionistas y marxistas ortodoxos la cuestión de la dictadura del proletariado no fue un tema central en el debate. Los partidos socialistas que se movían en condiciones de legalidad o semilegalidad, fuese cual fuese su postura oficial ante el revisionismo, orillaron de sus programas el concepto, considerándolo como una consigna estratégica con la que se designaba el período de transición al socialismo; mientras que otros, como el Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia, que se veían obligados a la clandestinidad, lo reivindicaban, más como una cuestión

táctica nacida de las duras condiciones de su lucha que como una fase del proceso revolucionario que se pudiera concretar en la práctica por el momento, o que mereciera un especial interés teórico en sus particulares circunstancias.

Así, en el II Congreso de los socialistas rusos, la necesidad de la dictadura del proletariado se incluyó en su programa sin excesiva resistencia. Sólo un pequeño grupo de compromisarios, cuyo portavoz fue Akímov argumentó su desacuerdo arguyendo que en los programas de los partidos hermanos de Occidente no figuraba. Trotski, que defendió la inclusión, alegó que la dictadura del proletariado sólo sería posible cuando el partido socialdemócrata y la clase obrera se identificasen al máximo y el proletariado constituyese la mayoría de la nación, cosa que en el caso ruso estaba muy lejos de suceder. Sin embargo, el tema cobró una urgente actualidad cuando la revolución estalló en Rusia en febrero de 1917.

Lenin en su obra, ya mencionada, *El Estado y la revolución*, redactada en vísperas de la toma del poder por los bolcheviques, recogía la idea vertida por Marx en la carta a Weydemeyer sobre la importancia del concepto: «Únicamente es marxista quien hace extensivo el reconocimiento de la lucha de clases al reconocimiento de la dictadura del proletariado» (*O. C.*, vol. 33: 35); y desarrollaba su visión de la dictadura del proletariado en consonancia con las medidas adoptadas por los obreros en la Comuna de París, siguiendo en esto las escasas indicaciones sobre el tema dadas por Marx y Engels.

A comienzos del otoño de 1918, Lenin dictaba, y por primera vez en su vida no manuscibía personalmente, un texto titulado *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, en el que contestaba a otro escrito, publicado por el teórico de la socialdemocracia alemana, titulado *La dictadura del proletariado*, en el que se descalificaba al nuevo régimen soviético. En su opúsculo, Lenin decía: «La dictadura revolucionaria del proletariado es un poder conquistado y mantenido mediante la violencia ejercida por el proletariado sobre la burguesía, un poder no coartado por ley alguna» (*O. C.*, vol. 37: 253). En una exposición más prolija, argumentaba la necesidad de la dictadura del proletariado, ya que sólo por medio de ésta, con la brutalidad con la que la había definido, se podría quebrar la oposición de la burguesía frente al hecho revolucionario. Meses después, en una carta dirigida a los obreros húngaros se ratificaba en los mismos términos: «Esta

dictadura presupone el empleo de la violencia, de implacable rigor, rápida y decidida para aplastar la resistencia de los explotadores, de los capitalistas, de los terratenientes y sus secuaces. Quien no lo haya comprendido no es un revolucionario [...]» (*O. C.*, vol. 38: 410).

Este viraje en cómo concebía el líder bolchevique que se podría producir la dictadura del proletariado en vísperas de la toma del poder, cuando escribió *El Estado y la revolución*, y en cómo lo planteaba un año y medio después se explicaría por la situación que estaba atravesando Rusia y el propio Lenin, que se vio obligado a dictar el panfleto contra Kautsky porque aún se hallaba convaleciente de las heridas que había recibido en un atentado sufrido a finales de agosto de 1918.

Sin embargo, y a pesar de la dureza de las expresiones antes citadas, para él, la dictadura del proletariado no era el mero ejercicio brutal del poder para destruir al adversario de clase, sino que, sobre todo, suponía toda una estrategia política para alcanzar dicho fin con el menor costo posible. En esa estrategia desempeñaban un papel fundamental las alianzas de clase y la hegemonía política del partido. Por eso, en el verano de 1919, escribía:

La dictadura del proletariado es una forma singular de alianza de clase del proletariado, vanguardia de los trabajadores, y los numerosos sectores no proletarios (pequeña burguesía, pequeños propietarios, campesinos, intelectuales, etc.) de trabajadores o la mayoría de ellos, alianza dirigida contra el capital, alianza que persigue el derrocamiento completo del capital [...] la instauración y consolidación definitivas del socialismo (*O. C.*, vol. 38: 401).

Y, en la misma carta a los obreros húngaros antes citada, precisaba:

Pero la esencia de la dictadura del proletariado no reside sólo en la violencia, ni principalmente en la violencia. Su esencia fundamental reside en la organización y disciplina del destacamento avanzado de los trabajadores, de su vanguardia, de su único dirigente: el proletariado. Su objetivo es construir el socialismo [...]. Este objetivo no puede alcanzarse de golpe; ello exige un período de transición bastante largo [...] (*O. C.*, vol. 38: 410-411).

A esto debemos añadir que Lenin fue en todo momento consciente de las dificultades concretas que planteaba el problema en el caso de Rusia, debido al atraso del país y a lo poco numeroso que era el proletariado ruso frente a la gran masa campesina. En este sentido, creía que la dictadura del proletariado podía adquirir otras formas en los países más desarrollados en

los que la clase obrera fuera mucho más numerosa y el proceso de desarrollo industrial estuviera más avanzado. Por eso estuvo muy lejos de proponer el poder soviético en Rusia como la única dictadura del proletariado correcta o, al menos, modélica. Por el contrario, aludió reiteradamente a sus defectos y expresó su esperanza de que en otros países la trayectoria posrevolucionaria fuese muy distinta: «Las repúblicas soviéticas de los países más cultos, en los que el proletariado tiene más peso e influencia, cuentan con todas las probabilidades de sobrepasar a Rusia cuando emprendan el camino de la dictadura del proletariado» (*O. C.*, vol. 38: 328).

No obstante, la expresión se convirtió en una consigna central y fue recogida tanto en el programa del partido bolchevique de Rusia, aprobado en el otoño de 1919, como en las declaraciones programáticas de la Internacional Comunista (Komintern), fundada en marzo de 1919. Y, aunque en las 21 condiciones para el ingreso en la Komintern se advertía que no era conveniente hablar de la dictadura del proletariado «como si se tratara de una fórmula aprendida y corriente» (Ragionieri, 1973: 110), lo cierto es que los comunistas de la primera hora lo utilizaron como una muletilla, y el tema terminó provocando una virulenta polémica en el movimiento obrero de tendencia marxista.

Como ya hemos apuntado más arriba, el crítico más temprano y acorado fue Karl Kautsky, que era tenido por el más eminente teórico socialdemócrata de Europa occidental. Recogiendo las ideas fundamentales, apuntadas ya en su folleto, Kautsky publicó en el año 1919 un demoledor alegato contra la política seguida por los bolcheviques bajo el título *Terrorismo y comunismo* ([1919] 1977: 147), en el que decía:

Hoy se propaga una dictadura que se supone de corta duración y sin violencias [...]. Por pacíficas que sean las intenciones del partido que pretende hacerlo, por grande que sea su voluntad de no utilizar la dictadura más que para hacer obra positiva, pronto se verá empujado a la violencia. El único camino de evitar violencias y de realizar sosegadamente una labor positiva es el de la democracia.

Resulta paradójico que la oposición dictadura del proletariado/democracia, que va a vertebrar todo el alegato anticomunista durante décadas, la formulara por primera vez un socialista que se definía como marxista.

Kautsky fue contestado de inmediato por Trotski en una obra que

invertía el título del panfleto del alemán: *Comunismo y terrorismo. El anti-Kautsky*. En ella el líder bolchevique se limitaba a repetir los argumentos ya utilizados por Lenin, y acusaba a su oponente de manejar un concepto metafísico de democracia inspirado en el derecho natural, y no en la realidad histórica basada en las relaciones de producción.

Pero, sin duda, la aportación más original al debate la hizo Rosa Luxemburgo en un opúsculo publicado poco antes de su muerte en el que analizaba la revolución que se estaba desarrollando en Rusia. En él, la polaca celebraba el logro revolucionario de los trabajadores rusos, pero criticaba la deriva política por la que se estaban adentrado los bolcheviques. Para Luxemburgo, una correcta interpretación del marxismo no podía negar ni la necesidad de la revolución ni tampoco la democracia política. La dictadura del proletariado debía entenderse, fundamentalmente, como la hegemonía social y política de una clase y sus aliados sobre una minoría de explotadores a los que habría que doblegar sin negarles unas libertades básicas:

La libertad sólo para los que apoyan al Gobierno, sólo para los miembros de un partido (por numeroso que éste sea) no es libertad en absoluto. La libertad es siempre y exclusivamente libertad para el que piensa de manera diferente [...]. El error básico de la teoría Lenin-Trotsky es que ellos también, igual que Kautsky, oponen la dictadura a la democracia. «Dictadura o democracia», es como plantean la cuestión tanto los bolcheviques como Kautsky. Éste se decide naturalmente en favor de «la democracia», es decir, de la democracia burguesa, precisamente porque la opone a la alternativa de la revolución socialista [...]. Lenin y Trotsky, por otro lado, se deciden a favor de la dictadura de un puñado de personas, es decir, de la dictadura según el modelo burgués. Son dos polos opuestos, ambos igualmente distantes de una genuina política socialista. El proletariado, cuando toma el poder, no puede nunca seguir el buen consejo que le da Kautsky [...] debería y debe encarar inmediatamente medidas socialistas, de la manera más enérgica, inflexible y firme, en otras palabras, ejercer una dictadura, pero una dictadura de la clase, no de un partido o una camarilla.

¡Sí dictadura! Pero esta dictadura consiste en la manera de aplicar la democracia, no en su eliminación [...] (Luxemburgo, 1976, vol. 2: 209-215).

Pero el «ataque enérgico y resuelto a los derechos bien atrincherados y las relaciones económicas de la sociedad burguesa» generó, y volvería a generar, una reacción furibunda de ese sector de la sociedad que posee el poder político y económico y que, luego de la revolución, sigue teniendo una enorme influencia, controlando resortes muy importantes del funcionamiento social. Por eso, Rosa Luxemburgo afirmaba algo que era a la vez

falso y verdadero. Falso porque sin la dictadura, entendida como un conjunto de medidas de excepción, la revolución en Rusia hubiera sido vencida. Verdadero, porque efectivamente la permanentización y la profundización de esas medidas en el tiempo iban a propiciar la degeneración de la misma revolución y de las ideas que la habían animado. En un régimen capitalista esta libertad y esta democracia son limitadas y puestas continuamente en tela de juicio por la desigualdad social y por el primado del lucro. Sin embargo, el socialismo no crea por sí mismo la libertad y la democracia; por eso, la dictadura del proletariado era una espada de doble filo que iba a terminar por volverse en contra de los logros iniciales de la revolución.

Es obligado recordar que tras la toma del poder por los bolcheviques, en octubre de 1917, los partidos siguieron subsistiendo en la recién nacida república soviética y que fueron los avatares de la guerra civil y la contrarrevolución armada, más que la lógica del sistema soviético inicial, los que propiciaron su paulatina desaparición. Un mes después de la Revolución de Octubre se prohibió el Partido Kadete, representante de la burguesía rusa, luego le tocó el turno a un sector del Partido Social Revolucionario, grupo político con un importante arraigo entre el campesinado que se opuso, por medio de la violencia, a la firma del Tratado de Brest-Litovsk que apartó a Rusia de la Gran Guerra. El tratado, netamente favorable a los alemanes, fue considerado por los social-revolucionarios como una traición, lo que les condujo a algunas acciones desesperadas como el asesinato del conde Mirbach, representante alemán en Moscú y al mismo atentado contra Lenin, que estuvo a punto de costarle la vida. Los mencheviques, aliados en algunas zonas con los zaristas en una guerra abierta, apoyada por potencias extranjeras, contra el nuevo régimen, no corrieron mejor suerte, aunque la inmensa mayoría del partido se mantuvo crítico con los bolcheviques pero fiel a su inspiración marxista.

No fue hasta el año 1921, tras la sublevación de los marinos de Kronstadt, cuando el Partido Comunista de Rusia se alzó de un modo definitivo con el monopolio del poder. El momento verdaderamente crucial fue el X Congreso del Partido Comunista. La reunión tuvo lugar pocas semanas después de la brutal represión del amotinamiento de la base naval del Kronstadt, que había sido uno de los principales bastiones del entusiasmo revolucionario. Anteriormente, Lenin había proclamado el derecho de todas las tendencias existentes dentro del partido a la libre expresión y

a su representación proporcional en los congresos. Ahora, y a propuesta del propio Lenin, quedaron proscritas todas las facciones. La estructura cada vez más monolítica del partido facilitaba la dominación por parte de los órganos directivos.

En el año 1923, víspera de la muerte de Lenin, la oposición había quedado reducida al interior del partido y, a partir de 1929, con la puesta en marcha del Primer Plan Quinquenal, desapareció de su seno. El ambiente de crisis permanente en el que se desarrollaron los primeros años de la revolución implicó, casi inevitablemente, el hecho de que el partido, como único cuerpo coherente y disciplinado, asumiera las funciones de gobierno. Así, se produjo una identificación creciente entre partido y Estado, de tal manera que comenzó a hacerse difícil distinguir entre la deslealtad hacia uno o hacia otro, al tiempo que el Estado-partido experimentaba un proceso de burocratización imparable. A finales de la década de 1920, el número de funcionarios había pasado de poco más de 100 000 a la cifra sorprendente de 5 880 000, que sobrepasaba cinco veces la cantidad de obreros industriales del país.

La escasez de personal militar cualificado era tal que en el Ejército Rojo se alistaba a antiguos oficiales zaristas para luchar contra los ejércitos blancos. En agosto de 1920, 48 409 oficiales con esa procedencia figuraban ya en él como especialistas militares, y, aunque Lenin advirtió la necesidad de incorporar al Estado técnicos y especialistas burgueses y les concedió de hecho privilegios especiales, siempre desconfió de la burocracia, a la que veía crecer de modo alarmante sin poder evitarlo. Los comentarios que hacía a este respecto al final de su vida activa eran casi desesperados. Sin embargo, siempre abrigó la esperanza de poder superar el problema, tal y como revela una carta citada frecuentemente pero de modo fragmentario. En ella decía: «Todos nosotros hemos caído en el infecto pantano burocrático de los “departamentos”. Para la lucha cotidiana contra eso hacen falta gran prestigio, inteligencia y firmeza. Los departamentos son una mierda; los decretos son una mierda. Buscar gente y controlar su trabajo: en eso reside todo [...]» (*O. C.*, vol. 44: 382).

En el centro de este proceso, y convertido en su principal motor, se hallaba el Partido Comunista. El partido ejercía un control inmenso sobre todos los aspectos importantes de la vida social, tarea en la que trabajaban decenas de miles de funcionarios (*aparatchiks*) con dedicación exclusiva. El

control de toda esta maquinaria por parte del secretario general le convertía en el cargo más poderoso de la Unión Soviética. El rol dirigente del partido era tal que imponía su voluntad en los nombramientos para cargos de responsabilidad. La Nomenklatura, es decir, la lista de los puestos ocupados únicamente con la autorización o bajo la proposición de los organismos dirigentes del partido, aumentó con los años, y el ingreso en ella se fue haciendo cada vez más selectivo.

Tras la muerte de Lenin y con el ascenso de Stalin a la Secretaría General, el sistema creado se presentó como la realización de la dictadura del proletariado, llegándose a considerar entonces como la única forma, incluso modelica y obligatoria, que podía adquirirse. En ese sentido, Stalin, ya en enero de 1926, escribía:

La expresión suprema del papel dirigente del partido, por ejemplo, en nuestro país, en la Unión Soviética, en el país de la dictadura del proletariado, es el hecho de que no hay una sola cuestión política o de organización importante que los sóviets u otras organizaciones de masas [...] resuelvan sin las directivas del partido. En este sentido, podría decirse que la dictadura del proletariado es, en el fondo, la «dictadura» de su vanguardia, la «dictadura» de su partido, como fundamental fuerza dirigente del proletariado (Stalin, [1901-1934] 1952-1955, vol. VIII: 39).

Esto suponía formular descaradamente que la dictadura de la clase se podía identificar mecánicamente con la dictadura del partido, y de un partido que ya no era el que había hecho la revolución, sino una organización jerarquizada y fuertemente burocratizada.

Era evidente que la traducción política de las ideas de Lenin sobre la dictadura del proletariado como un «no-Estado obrero» estaba muy lejos de haberse realizado. El mal ya había echado raíces, y la transición a un sistema pretendidamente socialista se iba a emprender bajo un patrón político fuertemente coercitivo.

Lenin estaba lejos, como hemos tenido la oportunidad de ver por otras de sus manifestaciones, de ser un liberal blando e incapaz de emprender, llegado el caso, una acción enérgica. Pero, contrariamente a algunos de sus herederos, la represión le repugnaba; la reservaba para la defensa del régimen contra amenazas graves e importantes y para el castigo de quienes transgredieran la nueva legalidad. Pero las cosas cambiaron tras su muerte.

Entre 1926 y 1927, la persecución de los opositores comunistas, eti-

quetados como «zinovievistas» o «trotskistas» —algunos millares en el país—, movilizó durante meses a una parte de los servicios de la GPU (policía política). En noviembre de 1927, los principales dirigentes de la oposición, Trotski, Zinóviev, Kámenev, Rádek, Rakovski, fueron excluidos del partido y detenidos. Todos aquellos que se negaron a realizar su auto-crítica pública fueron exiliados. El 19 de enero de 1928, *Pravda* anunció la salida de Moscú de Trotski y de un grupo de 30 opositores camino del exilio en Alma-Ata. Un año más tarde, el mismo Trotski fue expulsado de la URSS.

En el seno del partido se difundió ampliamente un nuevo concepto: el de «doble cara», con el que se quería aludir a la actividad, supuestamente practicada por algunos afiliados, consistente en mostrar públicamente adhesión a la política oficial y promover subterráneamente la lucha contra la línea de la dirección. Con esto se sentaron las bases de una psicología colectiva que tan terrible papel había de desempeñar en la masiva represión que se desataría durante los años treinta.

En paralelo a todo esto se procedió a exaltar y magnificar la figura del secretario general de un modo absurdo, como si fuera él solo el artífice de la política del partido. De esta forma se echaron los cimientos para un sistema de autoridad ideológica y política única en el PC (b) de la URSS, desconocido hasta entonces en esa organización. Es así como surgieron simultáneamente el estalinismo y el culto a la personalidad, que es como denominaron posteriormente los soviéticos al fenómeno estaliniano, limitando así sus críticas a un solo aspecto: el relativo a la sacralización del dirigente máximo.

Este culto recobraba para sí toda una tradición que hallamos desde que el Estado existe. Ya en la Antigüedad, en las realezas helenísticas el rey era el *soter* ('salvador'), el *policrates* ('protector de la ciudad'), el *phylax* ('guardián'), o el *evergeta* ('el que aleja los males'). A finales de la década de los veinte, Stalin se convirtió en el *vojd* ('guía') y llegó a ser venerado como un ser singular. Él era el conductor infalible por el camino del socialismo, él castigaba a los malvados que se oponían a los logros revolucionarios, él protegía al débil y personificaba el Estado socialista. Esta aberración anti-marxista adquirió un carácter específicamente ruso que se explica en parte por el atraso cultural del país y por una larga tradición autocrática.

Lenin, a lo largo de toda su vida, vivió modestamente y rechazó todo

tipo de honores personales. Sabemos que escribió indignadas cartas cuando se le pretendió subir el sueldo como presidente del Consejo de Comisarios del Pueblo y que rechazó el aumento. Su última voluntad era ser enterrado junto a su madre en su pueblo natal. Sin embargo, a su muerte, el partido, acallando brutalmente la voz de su esposa, decidió embalsamar su cadáver y construirle un mausoleo faraónico donde exponerlo al homenaje público. Un año después de su fallecimiento se habían publicado en la Unión Soviética 6296 trabajos sobre su persona, y en su biografía oficial aparecía como el «mayor genio de todos los tiempos y países, maestro de todos los tesoros del conocimiento y la cultura humanos». Esta tendencia a la deificación del dirigente alcanzó cotas mucho más grotescas en el caso de Stalin, proyectando la falsa imagen de que todo el sistema descansaba sobre un individuo.

Es así como la dictadura del proletariado, identificada ya con la dictadura del partido, pasó a ser vista por los adversarios de la revolución como la dictadura personal de un tirano, aunque el fenómeno que se estaba produciendo en la URSS era mucho más profundo y complejo. Trotski, el principal oponente de Stalin, ya advertía en marzo de 1933, desde el campo de la teoría marxista, sobre ese error. El estalinismo iba mucho más allá de la figura del propio Stalin y del culto a la personalidad; tenía su origen en los procesos de burocratización y de asfixia política por los que se había adentrado la revolución. En la biografía de Stalin que Trotski estaba escribiendo cuando fue asesinado, era claro y contundente en su juicio sobre la naturaleza del estalinismo: «Stalin monopoliza el poder no por méritos propios, sino gracias a la existencia de un aparato impersonal. No ha sido él quien ha creado ese aparato, sino el aparato el que lo ha creado a él». Pero la oposición no pudo imponer sus criterios, terminó siendo barrida y sus principales dirigentes eliminados. El sistema burocrático-despótico, conocido como estalinismo, se afianzó confundándose con la dictadura del proletariado, algo que ni en sus peores pesadillas Marx hubiera imaginado.

Los males que aquejaron a la Unión Soviética en ese período de transición al socialismo, que Marx había denominado *dictadura del proletariado*, se hicieron extensivos, en mayor o menor medida, a otras revoluciones triunfantes realizadas bajo la égida del marxismo. La hegemonía del partido único con escaso margen para la discrepancia, la persecución policial del oponente político incluso en el seno de los propios partidos marxistas,

el desarrollo de la burocracia sustitutiva del poder real de los trabajadores en nombre de los que se ha hecho la revolución, e incluso el culto al líder, se detectan con variantes muy significativas en los casos de la revolución china, cubana, vietnamita o en las llamadas democracias populares (Polonia, Checoslovaquia, Hungría, Bulgaria...). En el caso chino, por ejemplo, el culto a la personalidad en la figura de Mao durante los años sesenta llegó a unos niveles que rozaban la deificación; sin embargo, la figura de un dirigente carismático como Fidel Castro ha huido siempre de ese tipo de halagos absurdos, dejando que el icono de la revolución cubana fuera el *Che* Guevara.

Tampoco los procesos de participación popular en la toma de decisiones han sido los mismos en todos los casos ni a lo largo de los años en los diferentes países. La revolución china, en su primer período, o la revolución vietnamita y cubana han permitido un amplio margen de actividad e iniciativa social, aunque, eso sí, dentro de los límites de la línea oficial y sin poder erradicar la gangrena burocrática.

La dictadura del proletariado en la actualidad es una fórmula de la que huyen la mayoría de las formaciones que se reclaman del marxismo. La experiencia estalinista y la asociación del término *dictadura* a los regímenes despóticos de derechas, que han proliferado a lo largo de todo el siglo XX en las más diversas regiones del globo, hacen que la consigna no sirva para transmitir lo que Marx pretendía designar con ella. No obstante, sigue flotando como un interrogante sobre cualquier opción revolucionaria que plantee la superación del sistema dominante. ¿Cómo conseguir la supresión de las clases y una transformación radical del sistema económico sin recurrir a medidas coactivas? ¿Una transformación de esa naturaleza es posible en el marco de la estricta legalidad democrática, tal y como se entiende hoy, o la reacción que suscitaría en poderosos sectores sociales abocaría a medidas excepcionales? ¿Cómo conseguir que la excepcionalidad coactiva no se escape al control? Éstas son preguntas que el marxismo actual debe formularse si quiere seguir teniendo vigencia como teoría transformadora de la sociedad.

Herejes y disidentes

El clima de intolerancia en el que se movió la mayor parte del mar-

xismo revolucionario a partir de los años treinta del siglo XX es uno de los factores que más han marcado el desarrollo de esta teoría y práctica política hasta el presente. Los logros innegables de la revolución en la URSS y otros países se han visto contrapuestos a la no menos innegable realidad de unos sistemas que han coartado la discrepancia en el seno mismo de la corriente marxista y con cualquier otro opositor ideológico. Esa dura realidad, difícil de admitir desde los fundamentos del marxismo, propició la aparición de figuras como los «herejes» o los «disidentes».

Marx fue un hombre de fuerte carácter y firmes convicciones que, a lo largo de toda su vida, se vio envuelto en numerosas polémicas con sus adversarios, tanto en el plano teórico como en el político. En todas ellas hizo gala de unos vastos conocimientos y de un manejo de la lógica implacable que utilizó para fulminar a sus oponentes por medio de una ironía mordaz y devastadora, pero en ningún momento pensó que sus análisis e interpretaciones se pudieran convertir en dogmas y que la confrontación pudiera dirimirse de otro modo que no fuera en el contraste dialéctico con la realidad misma. Esos planteamientos le permitían relativizar cualquier tipo de principio, al punto de que su aforismo preferido era *De omnibus dubitandum* ('De todo se debe dudar').

Estas convicciones fueron heredadas por la primera generación de marxistas, que profundizaron en las ideas del maestro gracias al debate franco y abierto. La acritud de las polémicas, la descalificación vehemente del contrario, la enérgica defensa de la propia opinión, siempre se fundamentaron, para hombres como Kautsky, Lenin, Trotski y un largo etcétera, en el análisis y el razonamiento, acertado o no, pero nunca en la aceptación acrítica de «verdades reveladas» o de consignas dictadas desde la autoridad organizativa.

Sin embargo, la práctica de los partidos comunistas con el ascenso del estalinismo se tornó en justo lo contrario. El análisis fue sustituido por la doctrina, y la línea oficial se convirtió en indiscutible. Quien discrepaba se convertía en enemigo, y, si lo hacía desde presupuestos teóricos afines, era un «hereje», mucho más peligroso que el enemigo de clase, ya que intentaba confundir a los trabajadores apartándolos del verdadero camino de la revolución.

La primera gran «herejía» tras el triunfo de la Revolución de Octubre fue la que protagonizó León Trotski. Lev Davidovich Bronstein, que uti-

lizó la mayor parte de su vida el seudónimo de Trotski, era de origen judío y había nacido en Yánovka (Ucrania), hijo de un terrateniente. Ya de estudiante actuó en el movimiento revolucionario, lo que le valió ser detenido y deportado en 1899, pero logró escapar en 1902. En 1903 trabó amistad con Lenin, aunque pronto se manifestaron graves discrepancias a raíz del II Congreso del POSDR, que le llevaron a unirse a la fracción menchevique, aunque siempre se mostró partidario de recuperar la unidad del partido.

En la revolución de 1905, y a pesar de su juventud, tuvo un papel muy destacado al ser nombrado presidente del sóviet de San Petersburgo. Cuando el movimiento fue aplastado, volvió a ser detenido y deportado, pero de nuevo volvió a huir, pasando a residir en Francia, España y Estados Unidos.

En 1917, convertido ya en bolchevique, regresó a Rusia y, conjuntamente con Lenin, fue uno de los jefes de mayor trascendencia en la Revolución de Octubre. Nombrado comisario del pueblo de Asuntos Exteriores (cargo equivalente a ministro), presidió la delegación rusa que llevó las conversaciones que desembocaron en la paz de Brest-Litovsk en 1918. En ese mismo año fue nombrado comisario del pueblo para la Defensa, con lo que tomó parte muy activa en la constitución del Ejército Rojo, y su nombre se comenzó a barajar como posible sucesor de Lenin en la dirección del partido.

En mayo de 1922, ante la incapacidad física de Lenin, los restantes miembros del Politburó, Stalin, Zinóviev y Kámenev formaron un bloque en contra de Trotski, que seguía siendo el más prestigioso de los líderes bolcheviques. Curiosamente, Trotski no supo reaccionar en esa confrontación, cosa que podía haber hecho explotando las críticas de Lenin hacia Stalin.

Aunque jamás se recuperó por completo de sus ataques (moriría en enero de 1924), Lenin consiguió hacia el final de su vida dictar una especie de «testamento», en realidad una serie de notas preparatorias de cara al siguiente congreso del partido, en el que mencionaba el «extraordinario talento» de Trotski y aseguraba que era «la persona quizá más capacitada del actual Comité Central». Sin embargo, sobre Stalin decía:

Stalin es demasiado brusco, y este defecto, plenamente tolerable en nuestro medio y en las relaciones entre nosotros, los comunistas, se hace intolerable

en el cargo de secretario general. Por eso propongo a los camaradas que piensen la forma de pasar a Stalin a otro puesto y de nombrar para este cargo a otro hombre que [...] sea más tolerante, más leal, más correcto y más atento con los camaradas, menos caprichoso, etc. Esta circunstancia puede parecer una pequeñez insignificante. Pero [...] no es una pequeñez o se trata de una pequeñez que puede adquirir importancia decisiva (*O. C.*, vol. 45: 362).

Pero Trotski terminó por ser derrotado en el gran debate teórico-estratégico que se libró tras la muerte de Lenin. En 1924, los dirigentes bolcheviques se vieron enfrentados al problema de cuál era el camino adecuado en el proceso revolucionario. Las dos posturas antagónicas que rápidamente se perfilaron en el seno del partido fueron la teoría del «socialismo en un solo país», en un principio formulada por Bujarin y que hizo enteramente suya Stalin; y la teoría de la «revolución permanente», que desde muy pronto fue presentada como la quintaesencia de los errores de Trotski. Tanto una como otra se iban a convertir en piedra angular de los esquemas estratégicos de sus respectivos defensores.

Hasta aquel momento, toda consideración sobre la posibilidad de construir el socialismo en un solo país había sido rechazada por los marxistas. El marxismo siempre había concebido esta gran transformación a escala mundial. Sin embargo, Bujarin-Stalin, invirtiendo a los clásicos marxistas, afirmaban que en la era imperialista la desigualdad y la heterogeneidad del desarrollo permitían la construcción del socialismo y que el potencial de la economía rusa facilitaría ese camino. Rusia estaba llamada, según ellos, a ser la «patria del socialismo», y cualquier crítica a este objetivo significaba menosprecio a ese potencial revolucionario. Por supuesto, la construcción de un socialismo nacional se debería hacer a «paso de tortuga» y sin confiar en aventuras revolucionarias en cualquier otra parte del globo. Así, la misión fundamental de la Komintern pasaba a ser el impedir cualquier tipo de intervención imperialista contra la patria del proletariado.

Según Trotski, esta teoría era una «utopía reaccionaria». Esquemáticamente, la «herejía» que él defendía se podía resumir del modo siguiente. En la actual etapa del desarrollo del sistema capitalista hay que superar la vieja división socialdemócrata entre el programa mínimo (democratizar) y el programa máximo (hacer la revolución), y establecer un puente entre ellos con un programa de transición en el que las tareas democratizadoras y modernizadoras se combinen con las revolucionarias.

Lo que la Revolución de Octubre había demostrado era que la conquista del poder por el proletariado resultaba más fácil en los países donde

la burguesía era más débil; sin embargo, la construcción del socialismo se apuntaba como mucho más difícil en esos mismos países al carecer de las bases materiales que facilitarían el desarrollo industrial.

No obstante, el atraso económico-social no podía servir de pretexto para frenar la revolución. Las distintas burguesías nacionales cada vez se mostraban más incapaces de llevar adelante procesos modernizadores y democráticos, refugiando sus intereses en posiciones reaccionarias, razón por la cual el proletariado era la única clase consecuentemente democrática y capaz de aparecer como la liberadora de los campesinos y de los pueblos oprimidos. Así, la revolución podía comenzar por una huelga general, por una movilización campesina o por una lucha anticolonial. En estos procesos de ruptura, que se podían dar en cualquier parte del globo, la clase obrera, numerosa o no, a través del partido revolucionario, debería ganarse a la mayoría de la población aliándose con los campesinos y la pequeña burguesía empobrecida, para formar un bloque opuesto a la reacción.

Sin embargo, esta revolución socialista no podría culminarse con éxito sin el triunfo de la revolución en extensas zonas del globo y en países más desarrollados. Una de las causas esenciales de la crisis de la sociedad burguesa provenía de que las fuerzas productivas creadas tendían a salir del marco del Estado nacional, de ahí las guerras imperialistas. La revolución socialista se había convertido en permanente en un sentido nuevo y más amplio de la palabra; no podía acabar nada más que con el triunfo definitivo de la nueva sociedad en todo el planeta. Por eso, el internacionalismo proletario no era un mero principio abstracto, sino que constituía el reflejo teórico y político del carácter internacional de la economía, del desarrollo mundial de las fuerzas productivas y del aliento mundial de la lucha de clases.

Finalmente, se debería tener en cuenta que la revolución no hace más que comenzar con la conquista del poder. Toda revolución que se detiene a mitad de camino retrocede. Para evitar este retroceso resultaba imprescindible llevar adelante una lucha a muerte contra la burocracia, que se había revelado como la enfermedad más grave de la sociedad posrevolucionaria, lo que significaba —entre otras cosas— asegurar la democracia en los organismos autónomos de clase e impulsar nuevos valores que hicieran del movimiento revolucionario el polo de una nueva civilización.

Estas ideas, defendidas por un nutrido sector de la vieja guardia bolchevique, terminaron por ser anatemizadas, y en la pugna teórica Trotski y sus partidarios vieron mermada aún más su influencia. Desde entonces el comunismo oficial se empeñó en la «excomunió» del trotskismo y en una persecución física de los trotskistas como oposición política, no sólo en la URSS sino en todos los países donde podían ejercer, a través de los partidos comunistas, una cierta influencia. Esa obsesión antitrotskista permaneció viva hasta el final de la misma URSS, y se plasmó de modo terrible en las grandes purgas de los años treinta, en las que el terror se enseñoreó de toda la población y, de modo particular, de los viejos bolcheviques.

A partir de 1928 se habían iniciado procesos judiciales organizados en los que se juzgaba, como chivos expiatorios, a pretendidos enemigos de la revolución; fue el caso del que se siguió en 1931 contra un grupo de ingenieros acusados de sabotaje, a los que se motejó con el rimbombante nombre de «Partido Industrial». A menudo, los acusados, bajo la amenaza contra sus familias y sometidos a todo tipo de presiones morales o físicas, confesaban crímenes que no habían cometido.

La depuración llegó a afectar al mismo presidente del Consejo de los Comisarios del Pueblo, Ríkov, un antiguo trotskista, que fue destituido de su puesto, y amenazaba a muchos bolcheviques más. Pero el detonante que desató lo que luego se ha denominado «el Gran Terror», fue el asesinato en diciembre de 1934 de Kírov, responsable del partido en Leningrado, a manos de un desequilibrado llamado Nikoláiev. Stalin aprovechó la circunstancia y utilizó esta muerte para instaurar un terror masivo contra la vieja guardia.

Pocos días después del crimen, la prensa revelaba el descubrimiento por parte de la policía política de dos centros conspirativos en Moscú y Leningrado, cuyos instigadores políticos serían Zinóviev y Kámenev y otra decena de viejos bolcheviques, quienes, con intención de reinstaurar el capitalismo en Rusia y en colaboración con el cónsul de una potencia extranjera, que resultó ser Letonia, habrían alentado e incluso financiado una red conspirativa y terrorista a la que pertenecería el propio Nikoláiev, que fue juzgado a puerta cerrada y ejecutado.

En enero del 35 se juzgó a Zinóviev y Kámenev, acusados de complicidad moral sin ningún tipo de pruebas. En una primera sentencia, Zinóviev fue condenado a diez años de prisión y Kámenev a cinco; alguien se

debió de pecar del carácter discriminatorio de las penas, y rápidamente la sentencia de Kámenev fue revisada y aumentada en cinco años más, pero esto no era nada más que el prólogo del drama.

En agosto de 1936, en el pequeño Salón de Octubre de la Casa de los Sindicatos de Moscú se constituía la sala militar del Tribunal Supremo. Ante él iban a comparecer dieciséis viejos bolcheviques, entre ellos, de nuevo, Zinóviev y Kámenev, acusados de pertenecer a un «centro zinovievista-trotskista», cuyas actividades terroristas y contrarrevolucionarias parecían haber quedado claramente establecidas por las investigaciones llevadas a cabo por la policía después de los juicios del 35. Con éste se inauguraba una serie de grandes procesos en los que se iba a descabezar la vieja cúpula dirigente del partido, que «confesó» todo tipo de crímenes, al tiempo que relacionaban a Trotski y a su movimiento con el fascismo.

Hubo tres grandes procesos de Moscú. Al término del primero, desarrollado en agosto de 1936, Zinóviev y Kámenev fueron ejecutados junto con otros antiguos camaradas; al segundo, celebrado en 1937, siguió la ejecución de Piatakov y de Rádek, como principales protagonistas, mientras que las más destacadas víctimas del tercero (1938) fueron Bujarin y Ríkov.

Los acusados eran todos dirigentes de la época de la Revolución de 1917 y del Estado soviético hasta su detención. A todos se les inculpó de ser agentes del imperialismo, de la Gestapo nazi y de los servicios secretos japoneses. La única prueba de su culpabilidad residía en sus propias confesiones, arrancadas por la coacción, las más variadas presiones psicológicas (amenazas contra sus familias, el interés de la Revolución) e incluso por tratamientos médicos a base de drogas.

Pero los grandes procesos de Moscú no fueron más que la parte visible del iceberg. Miles de personas fueron detenidas y centenares ejecutadas. Sin consultar al Comité Central, Stalin hizo redactar listas de sospechosos, entre los cuales se hallaban todos los miembros de las antiguas oposiciones. A muchos dirigentes del partido ni siquiera se les juzgó: se les fusiló o deportó sin proceso. De 31 miembros del Buró Político elegidos de 1919 a 1935, 20 cayeron asesinados.

Los bolcheviques, presionados por el NKVD, nuevo nombre que recibía entonces la policía política, se denunciaban unos a otros. Casi

todos los dirigentes del Gosplan (Oficina de Planificación), un gran número de comisarios del pueblo y de embajadores murieron durante la tormenta, y muchos presidentes del Consejo de las Repúblicas Federadas como el de Ucrania, Azerbaiyán, Georgia, Tayikistán o Armenia fueron víctimas de la represión estaliniana. También cayeron la mayor parte de los miembros del Comité Central de la Komsomol (Juventudes Comunistas), e incluso la represión indiscriminada se extendió al Ejército Rojo. En junio de 1937, la prensa soviética publicaba una noticia revelando el descubrimiento de un complot militar y la ejecución de sus autores. Se trataba del mariscal Tujachevski y otros altos mandos. El Ejército Rojo fue literalmente diezmado: ciento diez sobre ciento noventa y cinco generales de división perecieron bajo el terror.

Tampoco se libraron los ambientes intelectuales. Historiadores, filósofos, biólogos, matemáticos, escritores y artistas murieron a centenares o fueron deportados durante años. Éste fue el caso, por ejemplo, de Knorin, director del Instituto de Historia del Partido, del filósofo Sten, del biólogo Vavílov, de los escritores Mandelshtam y Bábel y del director de teatro Meyerhold, por citar sólo a algunos.

Las purgas afectaron también a los comunistas extranjeros residentes en Moscú. El suizo Platten, antiguo compañero de Lenin, fue ejecutado. El Partido Comunista Polaco fue disuelto en 1938, y la represión se abatió sobre los dirigentes de los partidos comunistas de Letonia, de Estonia y de Lituania (las repúblicas bálticas no formaban todavía parte de la Unión Soviética). Dirigentes de los partidos comunistas yugoslavo, búlgaro, chino, coreano, iraní e hindú desaparecieron igualmente, y Béla Kun, el principal dirigente de la República Soviética Húngara de 1919, también fue ejecutado. En 1940 el mismo Trotski terminó siendo asesinado, por un comunista catalán, Ramón Mercader, en su residencia de México D.F.

El Gran Terror no amainó hasta el inicio de la Segunda Guerra Mundial. Con él cualquier tipo de herejía quedó erradicada de la URSS, y enseñó a los partidos comunistas del resto del mundo cómo debían extirparla. La discrepancia, la desviación de la línea oficial en lo más mínimo, convertían al que se atrevía a sostenerla en un enemigo de la causa del proletariado, que, cuando menos, debía ser expulsado de las filas de la organización y en ocasiones podía llegar a ser eliminado.

El marxismo, convertido en un dogma, que era una caricatura grotesca de las teorías revolucionarias y críticas de Marx, se instituyó como filosofía de Estado y fue enseñado como un catecismo desde la más temprana edad. Se organizaron cursos de Diamat (materialismo dialéctico) y de Hismat (materialismo histórico) en todos los niveles educativos.

Las consecuencias de este dogmatismo fueron dramáticas en la Unión Soviética y en todo el movimiento comunista internacional, y funestas para el marxismo. De hecho, las «desviaciones» o «herejías» que podemos registrar en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial ya no tienen que ver con la teoría marxista, sino con la hegemonía ideológica soviética y con la posición de la URSS como gran potencia en el mundo. Así ocurrió por ejemplo con el «titismo», nombre con el que los soviéticos calificaron la postura de independencia frente a sus dictados que adoptó la Yugoslavia de Tito después del año 1945.

Nunca se llegó a saber con exactitud en qué consistía el «titismo», por carecer tal «desviación» de fundamento teórico, aunque los comunistas fieles a sus direcciones intuían un afán excesivo de independencia y un exagerado amor a la propia patria. Esta ambigüedad no impidió que se desatara una nueva «caza de brujas» en el ámbito del comunismo internacional. Se celebraron procesos contra aquellos comunistas que eran partidarios de una mayor independencia, tachándolos de «titistas». Así, por ejemplo, Rajk en Hungría, Kostov en Bulgaria y otros dirigentes fueron ejecutados bajo tales acusaciones, que posteriormente se reconoció que eran falsas. Sin recurrir a la ejecución directa, lo mismo sucedió en el seno del PCE, que, a pesar de hallarse en el exilio y perseguido por el franquismo, arremetió contra Joan Comorera, el secretario general del PSUC, el partido de los comunistas catalanes, declarándolo «traidor, perverso, degenerado, ambicioso, megalómano, con espíritu de caudillaje e imitador punto por punto del camino seguido por la banda fascista de Tito».

Lo cierto es que Tito y los comunistas yugoslavos no eran otra cosa que declarados estalinistas, que, sin embargo, querían obrar con una cierta independencia de Moscú. La desviación «titista» desveló su inconsistencia teórica cuando, tras la muerte de Stalin, los dirigentes soviéticos reestablecieron de nuevo las relaciones con Yugoslavia, desapareciendo así de entre las herejías manejadas por el estalinismo.

La misma naturaleza tuvo el llamado «maoísmo», cuyo origen radica en el conflicto chino-soviético que se desató a comienzos de los años sesenta. El distanciamiento entre las dos potencias «socialistas» se produjo inicialmente no por discrepancias teóricas, sino puramente geopolíticas y estratégicas, aunque rápidamente tanto los soviéticos como los comunistas chinos pretendieron ofrecer una explicación ideológica de sus diferencias. El contencioso giró en torno a dos cuestiones: conflictos territoriales en la zona fronteriza entre ambos países y la negativa soviética a facilitar a China la tecnología necesaria para construir su propia bomba atómica.

El maoísmo, anatemizado por el comunismo oficial, se presentaba como una extraña mezcla de aforismos y estrategias que recreaban determinados aspectos de la revolución china, sin tener en cuenta las diferentes situaciones y realidades en las que fructificaba y crecía esa corriente. Se distinguía del marxismo tradicional porque asignaba al campesinado el papel principal en la revolución. Ya no se trataba de promover en las ciudades industriales un poderoso movimiento obrero y revolucionario, sino de cercarlas, a partir de los campos, con el apoyo de un ejército popular de nuevo tipo. Mao, que apenas conocía lenguas extranjeras y que había viajado poco fuera de China, adaptó un marxismo sui géneris a la realidad de su país. En este sentido, se puede definir el maoísmo como una «chinización» del socialismo burocratizado.

La esclerotización dogmática y la intolerancia en las que se veían sumidos los principios de la revolución, y por ende el marxismo, alcanzaron su punto álgido con las intervenciones del ejército soviético en diversos países del Este de Europa, invocando la política de «la soberanía limitada», como en el caso de Hungría en 1956 y sobre todo en el de Checoslovaquia en 1968.

Dentro de la misma URSS las herejías nacidas de la oposición desaparecieron con ésta a raíz del terror estaliniano y no volvieron a resurgir ni aun después del famoso XX Congreso del PCUS, en el que, tras la muerte de Stalin, los dirigentes soviéticos denunciaron los crímenes acaecidos achacándole toda la culpa al tirano y no asumiendo la más mínima responsabilidad como colaboradores eficientes que habían sido de la desviación estalinista, ni modificando en absoluto los principios de los que se había nutrido. No obstante, las peores formas de la represión fueron deserradas después de la muerte del *Hombre de acero*, aunque el control ide-

ológico subsistió, apareciendo a comienzos de los años sesenta la figura de los «disidentes», que vino a sustituir, con un sentido muy distinto, a la de los desviacionistas heréticos de época anterior.

El disidente ya no era un opositor político con posibilidades de influir u orientar la dirección del partido; en muchos casos ni siquiera se consideraba comunista o marxista; el disidente era un intelectual con una cierta relevancia pública que denunciaba, casi en solitario, los abusos del sistema desde posiciones ideológicas muy distintas, sirviéndose de métodos de propaganda artesanales y, sobre todo, valiéndose del eco que podían tener sus declaraciones fuera de la Unión Soviética.

Los protagonistas o simpatizantes de este movimiento se definían a sí mismos de dos modos diferentes: *inakomysliatchchi*, que significa 'los que piensan de otro modo' o *pravozachtchitnik*, que quiere decir 'defensores de los derechos'. El nombre de *disidentes* les fue impuesto por los medios de difusión occidentales. La disidencia rechazaba por principio cualquier forma de organización estructurada o cualquier programa político que los representara, y es que, más que un movimiento, era la confluencia de rebeldías personales que con carácter casi privado desafiaban al Estado soviético.

El nacimiento de la disidencia se puede fechar en el otoño de 1965 con el proceso y condena de los escritores Siniavski y Daniel, culpables de haber publicado sus obras en el extranjero sin el permiso de las autoridades soviéticas. Este hecho significó para la intelectualidad soviética el fin de esa etapa de apertura que se había abierto tras la muerte de Stalin y que fue denominada «el Deshielo». Por primera vez, desde finales de los años veinte estas detenciones suscitaron protestas públicas contra el régimen. El hijo del poeta Esenin llamó a manifestarse el día de la Constitución Soviética, y sesenta y dos escritores firmaron un manifiesto en apoyo de sus colegas arrestados. Por primera vez, también, circuló un *samizdat*, obra del novelista Alexandr Guinzburg, escrito mecanografiado y copiado con papel de calco, en donde se hablaba del proceso.

La incidencia de este tipo de protestas era prácticamente nula en la mayor parte de la población, y se limitaba a pequeños círculos del mundo de la cultura en los que corrían de mano en mano los *samizdat* con las críticas a las autoridades y que rápidamente eran recogidos y traducidos en Occidente. Se calcula que en ningún momento los disidentes llegaron a

rebasar el número de los dos mil, pero el eco que obtuvieron fuera de la URSS sobrepasó con creces tan menguadas huestes.

El apogeo de la disidencia se vivió de 1968 a 1972, cuando se llegó a publicar un *samizdat*, impreso ya a ciclostil, titulado *Crónica de los acontecimientos corrientes*, que recogía de modo regular información sobre la represión y la falta de libertades. La incorporación, también por aquellas fechas, de una prestigiosa figura del mundo de la ciencia con proyección internacional, como era el premio Nobel de Física Andréi Sajárov, supuso el afianzamiento del movimiento de protesta.

No obstante, desde mediados de la década de los setenta la disidencia comenzó a mostrar signos de debilidad. La represión, que en ocasiones se traducía en el internamiento en sanatorios psiquiátricos, y la eliminación de puestos de responsabilidad, acompañada del permiso para abandonar el país, mermó las filas del movimiento activo en el interior de la URSS. Realmente, el fenómeno de la disidencia terminó siendo víctima de su propia lógica. Centrada, sobre todo, en la defensa personal de los que la componían e incapaz de articular una crítica homogénea al sistema, acabó por no encontrar respuesta en una sociedad que, cuando tenía noticia de ella, la juzgaba como obra de una pequeña minoría de privilegiados siempre descontentos con todo. Y es que el fenómeno de la disidencia no podía ir mucho más lejos, ya que bajo esa denominación se aglutinaban formulaciones muy distintas.

Aunque la mayor parte de sus miembros eran hijos y nietos de bolcheviques represaliados durante el Gran Terror, los presupuestos para sus críticas en absoluto eran coincidentes. Algunos, como los hermanos Medvédev, Roy y Zhores, apelaban al marxismo auténtico para criticar el régimen soviético; sus aportaciones y estudios para esclarecer la naturaleza del estalinismo fueron las primeras obras serias de investigación histórica sobre ese fenómeno. El científico nuclear Andréi Sajárov, desde postulados humanistas, preconizaba el acercamiento de la Unión Soviética a un sistema socialdemócrata de tipo occidental y, sobre todo, batallaba por un desarme nuclear como forma de arrepentimiento personal a su contribución al diseño y fabricación de la bomba de hidrógeno. Otros hacían bandera de los derechos humanos y las libertades formales, tal y como son concebidas por el liberalismo militante. Pero, tal vez, el caso más singular fuera el del novelista y premio Nobel Alexandr Solzhenitsin, que se convirtió en la figura más conocida de la disidencia en Occidente.

Solzhenitsin despreciaba tanto el frívolo materialismo de Occidente como la «superficial teoría económica» marxista, manifestándose como un «reaccionario» en el sentido estricto del término, ya que era contrario a la tecnología moderna y partidario de un retorno a los valores espirituales de la aldea rusa tradicional. Sus obras, en las que narra su experiencia como deportado en los campos de internamiento durante la época estalinista, son deudoras tanto de *La casa de los muertos* de Dostoievski como del espiritualismo campesino de Tolstói. Realmente, se mostraba como un cristiano de conversión tardía, tradicionalista, ferviente eslavófilo y de talante claramente autoritario.⁵⁵ No obstante, esos campos de concentración que popularizó Solzhenitsin a través de obras como *Un día en la vida de Iván Dentsovich* o *Archipiélago Gulag* fueron la manifestación evidente de la aberración estalinista y sirvieron para erosionar tanto al comunismo soviético como al propio marxismo.

... y de la democracia social

El Estado ateniense durante el siglo V a. d. n. e. fue el primero en tomar decisiones políticas por el voto mayoritario de todos los ciudadanos, y aplicó esta fórmula antes que cualquier otra sociedad de la que tengamos noticia, definiendo así el primero y más característico de los rasgos de la *demokratia*, que era apelar a la votación mayoritaria en el seno de una asamblea soberana (*ekklesia*) en la que se votaba normalmente a mano alzada. Claro está que toda esta libertad quedaba restringida a los ciudadanos, categoría de la que estaban excluidos los extranjeros residentes en Atenas (metecos), las mujeres, aunque fueran atenienses, los jóvenes que estaban sometidos a la tutela del padre y, por supuesto, los esclavos. Con lo cual la democracia sólo era un privilegio del que gozaban entre un 20 y un 30 % de toda la población.

Cuando este sistema político renació en los orígenes de la contemporaneidad lo hizo al otro lado del Atlántico, en las colonias inglesas de Amé-

55 Su polémica intervención en TVE el 20 de marzo de 1976, en un programa de José María Íñigo, en el que justificó la dictadura franquista, propició un alud de comentarios e hizo escribir a Juan Benet: «Yo creo firmemente que mientras existan gentes como Alexander Solzhenitsyn perdurarán y deben perdurar los campos de concentración. Tal vez deberían estar un poco mejor custodiados, a fin de que personas como Solzhenitsyn, en tanto no adquieran un poco de educación, no puedan salir a la calle» (cit. en *Kontinen*, n.º 2, 1976, p. 23).

rica del Norte. También allí surgirá una democracia basada en el sufragio de todos los ciudadanos que, en franca rebeldía por alcanzar su emancipación de la Corona británica, proclamarán su independencia, dando origen a los Estados Unidos. Ese documento fundacional, la Declaración de Independencia, formulada en el verano de 1776, inicia su redacción con un párrafo tan solemne como éste: «Consideramos evidentes las siguientes verdades: todos los hombres han sido creados iguales; su creador les ha dotado de ciertos Derechos inalienables, entre ellos la Vida, la Libertad y la búsqueda de la Felicidad [...]». La persona que concibió este texto, Thomas Jefferson, representaba las posiciones más democráticas de entre todos los Padres Fundadores de la nación americana y, sin embargo, era un rico propietario de Virginia que poseía centenares de esclavos negros. Como dirá acertadamente el historiador americano Richard Hofstadter: «La ociosidad que le permitió escribir sus grandes obras sobre la libertad humana estaba en realidad respaldada por los trabajos de tres generaciones de esclavos».

Así pues, como vemos, sistema de gobierno democrático y explotación del ser humano en su forma más bárbara no fueron incompatibles en sus orígenes. Se podía hablar de libertad e igualdad de derechos y negarlos abiertamente a los semejantes más próximos. Este cinismo teórico ejercido por el poder de forma habitual en época moderna se debía no a la profunda amoralidad de los que sostenían estos principios, sino a la concepción de la democracia, entendida como una forma de gobierno político totalmente desligada de la realidad económica y social. Éste será justamente el punto de partida de la crítica de Marx a esa manera de entender la democracia.

El término *democracia* es un concepto plurivalente, y ya advertía Orwell que no sólo carecía de una definición generalmente aceptada, sino que hasta el intento de darle una encontraba resistencia por todas partes. A lo largo del siglo XX se ha ido imponiendo de tal forma en el vocabulario político que los defensores de cualquier clase de régimen proclaman que lo son de una democracia. El concepto de democracia es hoy la autodenominación, generalmente adoptada, por casi todos los Estados del mundo. Las mismas dictaduras reivindican para sí el vocablo y señalan que el Gobierno toma las decisiones de acuerdo con los deseos y con la aprobación del pueblo. El franquismo, sin ir más lejos, se pretendía una democracia «orgánica».

No obstante, gran parte de lo que se entiende hoy por «democracia» no es de origen genuinamente democrático, sino liberal-constitucional,

que es la manera de articular el poder en el Estado moderno, forjada por la burguesía en su lucha contra el feudalismo. Esta manera de entender la democracia se apoya en una serie de presupuestos básicos. El primero de éstos es, curiosamente, el de la igualdad, pero restringida a la igualdad jurídica y política de todos los ciudadanos ante la ley. Enunciada así, la igualdad que se propone hace una abstracción del ser social del individuo y, aunque parece quedar garantizada en algunos planos, es negada de facto en aquellos que vertebran realmente las relaciones sociales.

Es cierto que con la conquista del sufragio universal se garantiza el mismo derecho político a todo individuo en el acto de la votación, y que teóricamente la ley y los tribunales no pueden establecer discriminación alguna entre las personas; sin embargo, el mero derecho al voto o la hipotética imparcialidad judicial no aseguran la igualdad política ni jurídica a los sujetos. El peso y la influencia que en los mecanismos de la vida política pueden llegar a tener determinadas personas o corporaciones son infinitamente mayores que el del simple voto de cualquier ciudadano. Lo mismo sucede ante los tribunales, cuyos mecanismos se ven condicionados por los recursos legales y económicos de los que, teniendo los segundos, pueden multiplicar, a través de los profesionales de la ley, los primeros. Sin entrar en valoraciones sobre los prejuicios sociales e ideológicos que marcan la actividad de los jueces y de los que nos encontramos sobradas muestras, de las que, unas pocas y de vez en cuando, saltan a la prensa.

La segunda nota característica de esta manera de entender la democracia sería la referencia reiterada a la soberanía popular, expresada en el derecho del pueblo a darse a sí mismo una constitución y a nombrar en elecciones periódicas a sus representantes. En su afirmación de principios, la fórmula podría ser aceptada por cualquier tipo de régimen político. Esa fórmula, que desempeñó un papel progresista a comienzos del siglo XIX en la lucha del liberalismo frente a las monarquías absolutas, hoy prácticamente ha perdido su virtualidad al haber sido teóricamente asimilada por los modernos sistemas políticos, sea cual sea su talante, autoritario o tolerante. Por medio de plebiscitos, de listas únicas, de votaciones parciales o corporativas, de adecuaciones de las leyes electorales o de cualquier otro procedimiento similar hoy se realizan elecciones en la mayor parte de los Estados del mundo, incluidos aquellos que por unos o por otros no son considerados democráticos, por ejemplo, el Irán islámico o el Irak ocupado por los americanos, países que en la actualidad serán considerados

como democráticos o no, según quien los juzgue, aunque en ambos se han realizado elecciones.

Lo mismo viene a suceder con la existencia o no de una Constitución. Inglaterra, uno de los primeros Estados en abrazar las políticas liberales, nunca ha contado con una Constitución escrita, tal y como se entiende en el resto del mundo, lo que no ha sido un obstáculo para haber desarrollado, mantenido, e incluso modificado, toda un conjunto de instituciones perfectamente asimilables a las constitucionales de cualquier otro país de la misma órbita.

Por otra parte, las constituciones en sí mismas son textos generales y de principios que pueden albergar en su seno todo tipo de declaraciones de naturaleza avanzada y, sin embargo, estar vacías de contenido en su aplicación práctica. Uno de los casos más extremos en este sentido sería el de la Constitución soviética aprobada en 1936, la más progresista del mundo por aquellas fechas. En cambio, su efectividad real, en muchos de sus aspectos, era absolutamente nula bajo el terror estalinista.

En general, en el ámbito occidental los textos constitucionales nacidos o reformados después de la Segunda Guerra Mundial suelen recoger derechos sociales y económicos que escasamente se traducen en reales al estar sujetos a las leyes de la propiedad y del libre mercado. Principios como el derecho al trabajo o a una vivienda digna, copiados mecánicamente de la Declaración de Derechos Humanos, alumbrada por las Naciones Unidas en 1948, figuran en muchas constituciones sin que en la práctica se atienda a su cumplimiento.

La misma Declaración de Derechos Humanos, a la que hoy se pueden adherir las corrientes ideológicas más conservadoras, responde al mismo principio. Todos los países proclaman respetarlos, pero en la práctica pueden ser vulnerados con mayor o menor impunidad.⁵⁶ Por otra

56 Un ejemplo reciente nos lo ofrece el trato que EE. UU. da a los prisioneros islamistas encarcelados en territorio cubano, en concreto en la base naval de Guantánamo, tras el 11 de septiembre. Mientras que la Administración americana se empeñaba en acusar al régimen de Castro de violar los derechos humanos, al existir en Cuba algo más de 300 prisioneros políticos, orquestando con este motivo todo tipo de campañas internacionales, la misma Administración hacía caso omiso de las denuncias sobre violaciones de derechos fundamentales que se dirigían contra ella. Gracias a los medios de información, todo el mundo sabe que el régimen castrista es una dictadura que vulnera los derechos humanos, pero se incide menos en que en la misma isla existen muchos más prisioneros con menos derechos que los cubanos, en el reducido espacio de la base militar estadounidense. Por actuaciones similares Cuba sufre sanciones internacionales, mientras que a EE. UU. nadie le pide cuentas.

parte, la percepción social que se tiene de esos derechos obstaculiza una ajustada consideración de ellos; así, el encarcelamiento de intelectuales o periodistas se ve como lo que es, una flagrante violación de tales derechos; sin embargo, las condiciones de vida miserables, la desescolarización, la discriminación por razones de sexo u otras no se entienden del mismo modo y se consideran desgracias ligadas al subdesarrollo o a particularismos culturales que se deben respetar.⁵⁷

Si las constituciones son elementos importantes, aunque no fundamentales, en el desarrollo de una auténtica democracia, el pluripartidismo, tal y como hoy lo entendemos, no puede constituirse en la piedra de toque para juzgar el grado de desarrollo democrático en las sociedades modernas, como parece desprenderse de una visión muy extendida en la actualidad. Las formas de articular la expresión de la voluntad popular pueden ser muy distintas, y no podemos confundir pluripartidismo con democracia. Como luego veremos, los partidos no llegan a vertebrar muchos de los aspectos de la actividad democrática, e incluso con una marcada frecuencia son percibidos por la opinión pública como un obstáculo para el florecer de una democracia más directa. Eso, sin tener en cuenta que incluso en regímenes considerados universalmente como democráticos pueden quedar prohibidos determinados partidos por razones muy diversas. Así, por ejemplo, en el vecino Portugal no pueden funcionar formaciones políticas que promuevan la autonomía o independencia de una parte del territorio estatal. Durante años en la muy democrática República Federal de Alemania estuvo prohibido el Partido Comunista. Los ejemplos se podrían multiplicar.

57 Lo que estamos diciendo queda reflejado en el tratamiento informativo que en general se suele dar a dos Estados muy distintos: Cuba y la India. El segundo se suele calificar como «la mayor democracia del mundo», con sus casi mil millones de habitantes, su economía liberal y su pluripartidismo. Sin embargo, Cuba es calificada como una dictadura brutal, con una economía socializada y dominada por un partido único. No obstante, una somera comparación de algunos datos estadísticos puede ofrecernos la visión de realidades muy diferentes en aspectos fundamentales para el desarrollo de la vida humana que afectan a millones de personas. Así, mientras que en Cuba la esperanza de vida se cifra en 77 años, el número de médicos por cada mil habitantes es de 5,30, y el analfabetismo entre las mujeres es de un 3,2 %, en la India la esperanza de vida no llega a los 64 años, el número de médicos por cada mil habitantes es de 0,41 y el analfabetismo entre las mujeres sobrepasa el 52 %. Los derechos humanos no se pueden reducir a las libertades básicas, que siempre se deberían respetar, y a las que son muy sensibles los demócratas de los países desarrollados, sino que se deben poner en relación con el disfrute real del conjunto de esos derechos para el mayor número de personas.

El presupuesto del liberalismo moderno, que se puede valorar como más útil en la marcha hacia una democracia social, es el relativo a la salvaguarda del derecho de las personas, entendido como la garantía de una serie de libertades fundamentales de las que debe gozar cualquier individuo u organización, como pudieran ser: la libertad de expresión, de reunión, de asociación, de manifestación o de huelga. Es en este núcleo fundamental donde radica lo esencialmente positivo de la herencia liberal, que, aunque limitada como mera formulación de derechos políticos, se convierte en imprescindible para la construcción de una verdadera democracia social.

Ahora bien, para Marx esta democracia liberal, defensora, única y exclusivamente, de ese haz de libertades que configuran lo que se denomina el Estado de Derecho, es inoperante, ya que, al no contemplar la dimensión económica de la sociedad, esas libertades terminan siendo formales y no reales. Las concepciones de Marx y Engels sobre la democracia guardan estrecha relación con sus ideas sobre la dictadura del proletariado. Para ellos dictadura del proletariado y democracia no eran conceptos que se excluyeran entre sí, pero se debía distinguir claramente entre la democracia burguesa y la proletaria.

En 1884 Engels escribía desde Londres a Bernstein:

Lo que habría que decir, según mi opinión, es que también el proletariado necesita, para la conquista del poder político, formas democráticas, pero éstas sólo son medios como todas las formas políticas [...]. Además, no hay que olvidar que la forma consecuente de la soberanía burguesa es la república democrática, que, por otra parte, se ha hecho precaria con el desarrollo del proletariado, aunque, como demuestran Francia y América, todavía es posible como mera dictadura burguesa. Y desde luego, la república democrática resulta siempre la última forma de la soberanía burguesa [...] (cit. en Kerning, comp., 1975: 52).

En esta descripción, la naturaleza de clase se convierte en el eje de la democracia, que para el marxismo no era sino una dictadura de la clase dominante, como toda forma de Estado. El intento de Bernstein de definir la democracia como la «ausencia de dictadura de clase» fue rechazado airadamente por los marxistas ortodoxos, y el mismo fundador del PSOE, el moderado Pablo Iglesias, escribía: «Nosotros aspiramos a llevar representantes de nuestras ideas al municipio, a la diputación y al parlamento, pero jamás hemos creído ni creemos que desde allí pueda destruirse el orden burgués y establecer el orden social igualitario que nosotros defendemos». Lenin no sostendría otra cosa a lo largo de toda su vida.

Sin embargo, las experiencias del socialismo real y muy especialmente los excesos del estalinismo han abierto la reflexión sobre el tema en el marxismo occidental, en un intento de superar la simplificación entre libertades formales y reales. Hoy, la mayor parte de aquellos que se reclaman del marxismo aceptan la necesidad de defender y profundizar en las libertades formales, tanto en el marco de las sociedades capitalistas⁵⁸ como en cualquier sociedad en transición al socialismo. Eso, sumado al aporte esencial de la teoría clásica, obliga a una profunda crítica de cómo se entiende actualmente la democracia bajo el capitalismo, así como a una redefinición de ésta desde una concepción económica y social.

Naturalmente, no se trata de negar que los ideólogos de la burguesía han construido toda una mitología de la democracia y del liberalismo, pero sí de adoptar los aspectos positivos que subyacen bajo algunos de esos presupuestos. La defensa de las libertades individuales en lo relativo al ser humano, a la persona concreta, se convierte en perentoria para la recuperación de una moderna visión del marxismo. Hoy ningún marxista puede frivolizar en ese sentido sobre el respeto a los derechos humanos fundamentales; por eso su defensa integral se convierte en una pieza estratégica clave para denunciar la hipocresía con la que los envuelve el sistema dominante. En esta misma línea argumentativa, el derecho a la vida o a la integridad del individuo ni presupone el respeto a la propiedad privada de los

58 En el presente y bajo el pretexto de defender al sistema de los ataques terroristas se está asistiendo a un auténtico retroceso de ese tipo de libertades en los países denominados democráticos. Así, por ejemplo, en Gran Bretaña, cuna del liberalismo, un pretendido Gobierno de izquierdas, el laborista de Tony Blair, ha impulsado políticas por las que los sospechosos de terrorismo pueden pasar más de tres meses encerrados sin que la justicia pueda intervenir, los periodistas se arriesgan a infringir la ley por contactar con activistas radicales, la policía puede prohibir una reunión de dos o más personas, o interrogar a un sospechoso sin decirle de qué se le acusa.

En el editorial del diario *El País* de 9 de enero de 2005 se decía: «La lacra de la tortura no había podido ser erradicada totalmente ni siquiera en las democracias más consolidadas [...]. Desde que el brutal ataque terrorista del 11-S de 2001 generó un pánico globalizado e impuso de hecho un estado de excepción en gran parte del mundo, se han multiplicado los indicios primero, después también las pruebas, de que la práctica de la tortura no sólo no es perseguida como debiera, sino que se ha vuelto a aceptar tácitamente como una técnica más de interrogatorio, especialmente en la “guerra global contra el terrorismo” liderada por Estados Unidos».

Medidas de este tipo nos devuelven a la realidad de unos principios que pueden ser vulnerados cuando la burguesía liberal y el sistema capitalista se sienten amenazados.

medios de producción, ni ampara la impunidad de la explotación bajo el pretexto de la libertad personal. Por el contrario, sólo la superación de esas realidades presentes puede garantizar un auténtico disfrute de la libertad al conjunto de la humanidad. Desde dicha óptica, la estrecha visión que se nos ofrece de la democracia política actual se convierte en un obstáculo para la consecución de ese fin al que aspira la sociedad civilizada.

Las carencias de esta moderna democracia son evidentes no sólo para la crítica marxista, sino para sus teóricos honrados defensores, que no se resignan a verla como el menos malo de los sistemas políticos. Para Norberto Bobbio (1984: 100-105), las promesas incumplidas de la democracia liberal son muchas.

Al politólogo italiano la ausencia de democracia en muchas de las áreas de la vida social: fábricas, ejércitos, iglesias, le lleva a decir que «incluso en una sociedad democrática el poder autocrático está mucho más difundido que el poder democrático». Los grupos sociales de base, especialmente en la economía, no tienen ninguna democracia interna. Por eso, la democracia política solamente es virtual, en la medida en que es en la actividad económica y en la administración de recursos donde realmente se dirige lo fundamental en el desarrollo de las sociedades humanas. Los teóricos y los ideólogos burgueses esgrimen el derecho de propiedad para negar la democracia en la producción: quien es el propietario debe dirigir o nombrar a los administradores. También arguyen en contra pretextando la falta de calificación de los trabajadores, argumento que entra en flagrante contradicción con el derecho que se le reconoce al individuo para poder, teóricamente, decidir sobre el conjunto de la política del país por medio del voto; de lo que se desprende que, si los ciudadanos son lo suficientemente competentes para esto, deben serlo todavía más para administrarse en el seno de los colectivos en los que producen, crean y viven.

Es evidente que en determinadas decisiones la última palabra la tiene el especialista, pero eso no es válido a la hora de establecer prioridades, planes estratégicos y orientación de recursos, que deberían estar sujetos a la voluntad mayoritaria.

Para remediar estos patrones autocráticos, Bobbio preconiza una democratización de la vida social, es decir, la extensión de derechos de organización y decisión ahora restringidos al voto político, a las células básicas de la existencia cotidiana (trabajo, cultura, hogar, defensa), donde-

quiera que esta extensión sea de hecho practicable. «El problema actual del desarrollo democrático —escribe— no se refiere más a quién vota, sino a dónde se vota».

Frente a lo que estamos diciendo, se suele argumentar por parte de la ideología dominante que la democracia política ya ofrece la oportunidad de orientar esos procesos al votar libremente a los diferentes partidos y a sus programas en períodos más o menos regulares de tiempo.

Sin embargo, los partidos hoy se reducen a ser, en la mayoría de los casos, una mera agrupación de políticos profesionales y de aparatos propagandísticos. La profesionalización de la política es una de las características más perniciosas de la democracia moderna. En las primeras etapas del constitucionalismo eran miembros significados de las diferentes clases sociales los que pugnaban para acceder a la representación parlamentaria. Con el tiempo, sobre todo las clases dominantes optaron por delegar el cuidado y la defensa de sus intereses a los profesionales de la política, salvo en algunas raras excepciones. Esa profesionalización de la cosa pública permite el acceso al poder de personajes que, según la conocida expresión de Weber, «viven de la política», y buscan extraer de ella ventajas extrínsecas o instrumentales, aunque también existen aquellos «que viven para la política» y que encuentran en ella gratificaciones intrínsecas e ideológicas. Pero, desgraciadamente, el primer caso es muy frecuente, tal y como lo percibe la opinión pública de modo muy generalizado, ya que la carrera política se presenta como una vía rápida de movilidad social, lo que atrae a muchos individuos impulsados a seguirla para enriquecerse a título personal.

Junto al ascenso social aparece con frecuencia otro rasgo en la trayectoria de estos personajes, como es la relación entre su posición política y las actividades económicas que pueden ejercer en el seno de empresas privadas. Suele ser habitual que las grandes empresas contraten a administradores públicos tras su jubilación o que establezcan una relación con administradores en activo, como «consultores».⁵⁹ La práctica corriente de la «información privilegiada» permite a altos funcionarios utilizar datos obte-

59 Tal vez, el caso más llamativo en los últimos tiempos haya sido el del ex canciller alemán, el socialdemócrata Schröder, quien durante su mandato estableció severos recortes en el gasto social, pretextando que era el único remedio para los males económicos de Alemania, y que, una vez «jubilado», se convirtió en consejero de la Banca Rothschild.

nidos gracias a sus posiciones en el seno de las instituciones para enriquecerse al mismo tiempo que las empresas que les remuneran, convirtiéndose la corrupción personal o partidista en un rasgo inherente al sistema, del que se pueden recordar numerosos ejemplos recientes.

En el mejor de los casos el político honrado, pero dedicado como profesional a esa actividad, debe ser más leal respecto a la dirección de su partido que con sus electores si no quiere perder el empleo. Los partidos tienden a coincidir en planteamientos fundamentales sobre la naturaleza y esencia del modelo social, estableciéndose una auténtica alternancia en el poder entre las grandes formaciones políticas de los diferentes países, tal y como ocurre con republicanos y demócratas en los EE. UU. Esa alternancia tiende a bloquear cualquier planteamiento alternativo, que suele ser abandonado cuando la formación que lo sostiene se aproxima o ejerce el poder, como ha sido el caso de la socialdemocracia, que se ha incorporado totalmente al sistema. Así, el programa socialista de esta fracción del mundo obrero, muy ambicioso en sus inicios, se ha reducido en las últimas décadas a la lucha por mejorar el nivel de vida, el acceso a la cultura y el recurso al arsenal democrático burgués.

Estas coincidencias entre las formaciones mayoritarias propicia la crítica coyuntural y oportunista, sosteniendo los partidos que están en la oposición lo contrario de lo que hacen cuando gobiernan. El resultado de este tipo de procesos genera escepticismo en el conjunto de la ciudadanía respecto a cuáles son los verdaderos intereses que mueven la actividad partidista.⁶⁰ Escepticismo que se ve reforzado por los reiterados incumplimientos de los programas electorales, divorciándose, cada vez más, este modelo de las inquietudes y aspiraciones de la población. Esto es lo que lleva a que un columnista de un diario de gran tirada en nuestro país escribiera hace un tiempo que «La democracia cada día más se limita a un juego electoral de objetivo único: legitimar el poder de la clase dirigente y de los partidos a su servicio mediante el establecimiento de mecanismos institucionales y técnicos, refrendados por el voto y susceptibles de neutralizar los intereses de la mayoría y de amordazar toda expresión de la opinión popular».

60 En el informe anual de la organización Transparencia Internacional, correspondiente a 2005 y realizado entre 55 000 personas de 69 países, los partidos políticos, en una escala de 1 para las instituciones más «limpias» y 5 para las más «corruptas», obtienen un 4, seguidos inmediatamente de los parlamentos (*El País*, 10-XII-2005).

Estando totalmente de acuerdo con esta opinión, no podemos confundir el pluripartidismo actualmente existente con la democracia, tal y como la entendía, ya no Marx, sino un liberal como Bobbio, que veía en el modelo vigente otras carencias que merman el teórico papel activo del ciudadano.

Los grupos empresariales, las grandes asociaciones, las organizaciones de la más diversa índole, los sindicatos de la más variada naturaleza y los grandes partidos son los que se han convertido en sujetos políticamente relevantes, mientras que los individuos lo son cada vez menos. Para legitimar esa nueva realidad de poder corporativo y enmascarar las políticas neoliberales se ha rescatado en los últimos años la expresión hegeliana de *sociedad civil*.

La *sociedad civil* se ha convertido en la palabra mágica que, desdibujando las lindes de lo público y de lo privado, permite dar una impresión de profundización de la democracia. En el uso que actualmente se hace de ella es un concepto intermedio entre las asociaciones privadas con funciones de interés público (ONG, asociaciones caritativas religiosas, etc.) y el mercado. El idealismo del voluntariado y el acicate de la ganancia se conjugan para sustituir «eficazmente» las obligaciones sociales de las que el Estado neoliberal hace dejación. Por eso, cuando los responsables políticos se plantean dialogar con la sociedad civil reducida a los representantes de ONG o de sindicatos y movimientos sociales, el mercado como tal parece desaparecer: ello se debe a que los intereses que en él se expresan quedan aparentemente subsumidos por los «poderes públicos», que representan, como si fuera el interés general, el interés privado del capital.

Por su parte, la sociedad civil queda a menudo reducida a su expresión más amable: las ONG, cuyo papel es fundamental en el nuevo orden, al que le ofrecen una «función de legitimación». Pero ¿basta acaso implicar a las ONG en el proceso de toma de decisiones y de aplicación de las normas para que tengamos «más» democracia? Parece ser que no. Lo que sí está sucediendo es que en todo este proceso el pueblo, entendido como el conjunto de los ciudadanos, se está convirtiendo en el gran ausente, y hay quien define ya el Nuevo Orden como el «gobierno de las organizaciones, por las organizaciones y para las organizaciones». Así, la aparente «devolución» de poderes que realiza el neoliberalismo en favor de la sociedad civil termina mermando el escaso poder de decisión que tiene el ciudadano como sujeto político.

Pero, a pesar todo lo dicho, las mayores carencias que se pueden detectar en el actual modelo democrático son las relativas al poder de las elites y al papel preponderante que desempeñan los medios de comunicación de masas en el proceso de creación de la opinión pública.

Es de nuevo Bobbio, y no Marx, quien se ve obligado a reconocer que en el actual sistema democrático persisten las oligarquías. El poder oligárquico, pese a la ilusión democrática, no ha sido derrotado. Es más, ha logrado redefinir a la propia democracia como una competencia entre elites por la conquista del voto popular.

La participación de la clase burguesa en el poder político y la influencia que ejerce sobre éste es desproporcionada en relación con su importancia numérica, aunque no en relación con su poder económico, ya que, en un sistema capitalista, controla los resortes fundamentales de la riqueza en cualquier país y en la actualidad podríamos decir que de todo el planeta. El gran capital no se limita sólo a ejercer influencia, sino que, en muchos casos, condiciona la mayor parte de la política gubernamental.

Este fenómeno es designado por algunos autores actuales con el término *poliarquía*. La poliarquía no es dictadura ni democracia, sino un sistema en el cual un pequeño grupo, los poseedores del capital, realmente gobierna, y la participación de la mayoría en la toma de decisiones se limita a elegir entre las elites rivales en competencia, en el marco de procesos electorales fuertemente controlados. Si aun así los electores se desvían del modelo, los poseedores del capital comienzan el acoso del Gobierno democráticamente elegido utilizando todas las armas que el dinero puede movilizar, y de las cuales la huelga de inversiones no suele tardar en provocar la crisis del nuevo poder o su viraje hacia posiciones más conservadoras. La existencia de un sistema político poliárquico es, por otra parte, la única explicación plausible de cómo es posible que reinando la democracia por doquier se llegue a tolerar una concentración tan enorme de poder en tan pocas manos.

La importancia del dinero en el éxito político es un tópico que no deja de ser verdad. En la campaña presidencial de los EE. UU. en el 2004 se invirtieron 4000 millones de dólares, la mayor parte dedicados a publicidad electoral. Hasta ese momento habían sido las elecciones más caras de la historia en el país y habían supuesto un incremento del 30 % sobre la campaña del año 2000. Por supuesto, las ganó el candidato que más invir-

tió en ellas, aunque, a pesar del enorme gasto, la participación no llegó al 51 % de los posibles votantes.

Sólo por medio de las aportaciones de las grandes empresas y corporaciones una fuerza política puede aspirar, en el actual sistema democrático, a ganar unas elecciones, y existen muchas posibilidades de que, si la inversión es lo suficientemente elevada, un aspirante a cargo público pueda acceder a él independientemente de su capacidad o mérito.⁶¹ Es evidente que en un sistema así la situación de los obreros y de los partidos de auténtica oposición sea particularmente precaria. En pocas palabras, el sistema capitalista desarrollado perpetúa este mecanismo «democrático» financiero temporizador, lo que le lleva a usar raramente la fuerza.

Esa misma oligarquía del dinero controla en muchos casos los medios de información, de cultura y de propaganda. De este modo obstaculiza la difusión de las verdaderas alternativas, falsea la independencia de la decisión y, aprovechando la manipulación, engendra el conformismo de la opinión pública. El intelectual norteamericano Noam Chomsky ha parodiado esta realidad al decir que «la propaganda (a través de los medios de comunicación) es a la democracia lo que la cachiporra es a la dictadura».

Este aspecto de la manipulación informativa ha cobrado una especial relevancia en las últimas décadas, evidenciando el contraste entre proceso democrático, sociedad de masas y desarrollo de la comunicación. En la segunda mitad del siglo XX la cultura y los *mass media* han entrado de lleno en la esfera de los negocios, convirtiéndose en una de las principales industrias del sistema capitalista, con una doble rentabilidad: financiera e ideológica. En el mundo de la política, el desarrollo de la industria cultural y mediática ha supuesto una auténtica revolución al imponer técnicas cada vez más complejas para la organización del consenso social. Hoy, las elecciones serían impensables sin los enormes aparatos de mercadotecnia que venden «imagen» e ideología como cualquier otro producto mediante técnicas cada vez más sofisticadas. Estos cauces institucionales de representación sólo expresan la voluntad popular en la medida en que la configuran de hecho.

61 Ejemplo de lo dicho es el caso del millonario estadounidense Michael Bloomberg, propietario de la cadena mundial de informaciones económicas continuas Bloomberg TV, que gastó más de 75 millones de dólares en su campaña electoral y logró su sueño: llegar a ser alcalde de Nueva York en el 2001.

El ejemplo más relevante en este sentido del poder oligárquico del dinero y la comunicación de masas es el que nos ofrece el caso de Silvio Berlusconi. La combinación de poder económico y poder mediático le permitió seducir a la mayor parte de una sociedad conservadora italiana que ya no confiaba en la clase política tradicional que, con el financiamiento oculto de los partidos, había fomentado el enriquecimiento personal de los principales dirigentes políticos, especialmente de los socialistas y los democristianos.

Esta situación permitió la emergencia de Berlusconi, que, aliado con los posfascistas de la Alianza Nacional y los xenófobos de la Liga del Norte, ganó por primera vez las elecciones en mayo de 1994. En mayo de 2001 volvió a la presidencia tras ganar, esta vez, con un 30 % de los sufragios emitidos. Para ello tuvo que movilizar su enorme fortuna, la decimocuarta del mundo, amasada por medio del fraude y la prevaricación, como luego han llegado a reconocer los mismos tribunales italianos, que lo condenaron por estos delitos, aunque no se atrevieron a encarcelarlo. Buena parte de ese dinero fue invertido por nuestro hombre en el control del medio televisivo, clave en estos tiempos para obtener el éxito electoral, haciéndose así patente que en la democracia capitalista moderna quien posee el poder económico y el poder mediático adquiere casi automáticamente el poder político.

Por eso, estamos de acuerdo con Bobbio cuando afirma que por debajo del gobierno constitucional trabajan activamente otros poderes «sin leyes ni frenos», cuyo objetivo es controlar o condicionar el poder político. Ese poder invisible viene a desmentir la promesa de la democracia como transparencia, como eliminación del secreto y como fiscalización del poder por los ciudadanos. Por el contrario, se produce el proceso inverso: es el ciudadano el que cada día está más controlado por el Estado gracias a los medios técnicos e informáticos cada vez más sofisticados.

De estas realidades es consciente buena parte de la ciudadanía, lo que hace que se perciba de manera patente la crisis del actual modelo democrático, aunque lo único que de momento provoca es desconcierto, resignación y apatía, posturas que guardan una relación directa con la capacidad de consumo.

Frente a esta situación, la mayor parte de los que se reclaman del marxismo en la actualidad creen que es posible otro modelo, basado en una democracia social que supere buena parte de las carencias y contradicciones que el capitalista impone a la «democracia realmente existente».

Al final de todas las experiencias teóricas y prácticas que se han vivido, una nutrida corriente del marxismo estaría de acuerdo en defender que no es posible el advenimiento de una comunidad verdaderamente humana que se distinga por su cohesión interna, el trabajo colectivo y la asistencia recíproca sin la existencia de una democracia universal y tan directa como posible, que cada vez lo puede ser más en función del avance de los medios informáticos. El ideal marxista de la igualdad social presupone el triunfo de una democracia de estas características. Naturalmente, la desaparición de las clases y de sus conflictos es una condición necesaria para el nacimiento de esa democracia integral.

De entrada, aclararemos que esta democracia social —que siempre ha sido defendida por muchos marxistas— no tiene nada que ver con el «modelo», o, mejor, con el «antimodelo» representado por el comunismo burocratizado. La democracia socialista no tiene por qué implicar ni una planificación central y totalizadora ni una economía ordenancista y burocrática bajo control estatal, ni el monopolio de poder de dirigentes de un partido único, ni el control de la sociedad por el Estado, ni el culto a ninguna personalidad. Todas estas cosas han sido y son contrarias al marxismo de Marx.

¿Qué significa entonces democracia socialista? Significa una «economía social», al servicio del conjunto de la población, gestionada y controlada auténticamente por la ciudadanía. En una democracia socialista, los principales medios de actividad económica serán, bajo una u otra forma, de propiedad pública, social o cooperativa, con el mayor grado posible de participación. No es una concepción que esté hoy de moda, pero una extensión radical de la esfera pública sigue siendo una condición ineludible para lo que es uno de los objetivos cardinales del socialismo: la disolución del actual sistema de poder profundamente desigual. El mercado podrá tener un lugar en ese modelo económico, pero al mismo tiempo existirá una planificación que, por otra parte, ya ejerce el Estado capitalista.

La democracia socialista mantendrá muchas de las características de la democracia liberal —de modo fundamental, las libertades civiles y el pluralismo—, pero les aportará un nuevo significado más profundo. Buscará la democratización a todos los niveles y, en resumen, dará a la noción de ciudadanía una dimensión más auténtica y amplia que la que tiene en una sociedad dividida en clases. La democracia socialista será a la vez amplia-

ción y ruptura de la democracia capitalista, porque, como dijo Ernst Bloch, conceptos como libertad, igualdad y fraternidad contienen un excedente utópico que va mucho más allá del horizonte burgués que los alumbró.

La construcción de una democracia socialista es un proceso que llevará muchas décadas y que no tendrá fin, pero mientras dure el capitalismo, con todos sus defectos, esta alternativa se mantendrá viva y se hará cada vez más fuerte en la medida que el sistema actual muestre su incapacidad para resolver los principales problemas a los que se enfrenta la humanidad. Por ello, el colapso del comunismo del siglo XX, lejos de haber significado un golpe mortal para las alternativas socialistas, será cada vez más irrelevante para su futuro.

Resistencias de ayer y de hoy

En los apartados anteriores hemos visto como la deriva de la dictadura del proletariado en tiranía burocrática y la esclerotización de la teoría marxista, convertida en dogma oficial, tendían a ahogar cualquier forma de disidencia, fuera cual fuera su naturaleza u origen. Esta realidad innegable ha servido a la ideología liberal conservadora para cuestionar los fundamentos del marxismo y para oponerlo a la democracia como principio abstracto.

No obstante, el ideario anticomunista nació con las primeras ideas social-igualitarias de la contemporaneidad. Ya en la Revolución francesa, el democrático jacobinismo radical se puso en guardia y reprimió este tipo de tendencias cuando afloraron en el seno del movimiento popular. El Comité de Salud Pública bajo el Terror yuguló a los llamados *enragés*, a pesar de que para este pequeño círculo de agitadores la propiedad era un derecho inalienable, aunque sujeto a las necesidades sociales, y de que su sueño igualitario, basado en la pequeña propiedad, no iba más allá de una nivelación de las fortunas. Lo mismo sucedió con la famosa Conspiración de los Iguales, encabezada por Gracchus Babeuf, al que el conservador Directorio que sucedió al Comité de Salud Pública en el poder no dudó en enviar a la guillotina, acusándole de querer implantar la temida ley agraria. Sin embargo, como en el caso anterior, las propuestas sociales de Babeuf no sobrepasaban un comunismo del reparto que garantizara la

igualdad mediante la distribución de los bienes de consumo; en definitiva, como decía el historiador Labrousse, un «comunismo de la frugalidad».

La ley agraria fue, pues, el primer espantajo anticomunista que agitó la burguesía liberal para mantener indemnes sus privilegios económicos. Entendida a la manera de los antiguos, la ley agraria supondría, según el liberalismo rampante, un «reparto de las propiedades territoriales, comerciales e industriales» entre el conjunto de la población. Poco importaba que Babeuf se hubiera manifestado en contra de la susodicha ley por considerar «que volvería a surgir la desigualdad desde el día siguiente a su establecimiento»; para los profesionales y hombres de negocios que dirigían el timón de la revolución, la expresión acrisolaba todos los males que se podían cernir sobre la sacrosanta propiedad privada; y, en marzo de 1793, la Convención decretó la pena de muerte para quienes la promovieran. Robespierre se percató de la utilización que sus correligionarios estaban haciendo de la tan traída y llevada ley agraria y no dudó en considerarla como «un fantasma creado por los bribones para espantar a los imbéciles» (Robespierre, [1789-1794] 1958, vol. IX: 459).

Durante la primera mitad del siglo XIX las ideas de igualdad social giraron en torno a un puñado de teóricos que proponían la construcción de mundos ideales en paralelo a la sociedad existente: eran los que el marxismo denominará más tarde «socialistas utópicos». El análisis de la economía y la sociedad que hacían no permitía aún a estos hombres, que se rebelaban contra los desórdenes y las injusticias sociales, elaborar soluciones concretas de recambio ni descubrir caminos practicables para pasar del capitalismo al socialismo. Por eso, el marqués de Saint-Simon, Charles Fourier o Robert Owen, como principales representantes de este tipo de movimientos, se limitaron a propagar sus ideas a través de experimentos comunitarios con los que querían señalar el sentido de la gran transformación.

No implicarse en la actividad política de forma directa y rechazar fórmulas revolucionarias permitieron a los socialistas utópicos contar con una cierta indulgencia por parte de liberalismo conservador y progresista, que se limitó a juzgar esta clase de experimentos como inofensivos para el orden establecido, contentándose con ridiculizarlos. No obstante, algunos de los planteamientos de Fourier sobre el papel de la mujer en la sociedad y de las relaciones sentimentales que debían imperar en el «nuevo mundo

amoroso» que proponía sirvieron a la burguesía para elaborar el mito de «la comunidad de mujeres», que alimentó el anticomunismo en esta fase prehistórica del fenómeno.

La «comunidad de mujeres» que impondrían los comunistas, según sus adversarios, junto con el «amor libre», defendido por los anarquistas años después, supondrían una ampliación moral a las críticas primeras, centradas en los aspectos económicos de las teorías igualitarias. Con la incorporación de estas descalificaciones se buscaba transmitir una imagen aberrante del socialismo que envolviera en el embrutecimiento y la amoralidad el núcleo central de la confrontación, que era ya entonces las relaciones existentes entre capital y trabajo en la moderna sociedad.

Un buen ejemplo literario de este anticomunismo de primera hora es el escrito del historiador francés Adolphe Thiers titulado *De la propiedad*, publicado en 1848, en el que definía esas teorías como «el invento más inútil, irracional y exagerado del espíritu humano». La refutación que hacía se basaba en juicios morales y carecía de todo rigor crítico, llegando a decir que «la implantación del comunismo supondría la destrucción del trabajo [sic], hasta el punto de que los hombres al final degenerarían en bestias».

Así pues, el ideario anticomunista se perfiló desde sus comienzos como una deformación y una falsificación de las posiciones sociales igualitarias, y ya existía cuando apareció el *Manifiesto del Partido Comunista* en 1848. Esto lo supo ver Marx, que comenzó su famoso opúsculo satirizando estas posturas al decir: «un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo. Todas las fuerzas de la vieja Europa se han unido en santa cruzada para acosar a ese fantasma: el papa y el zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizontes alemanes». Con este arranque histórico, Marx denunciaba los miedos que propalaba ese anticomunismo embrionario sobre la «repartición de bienes», la «revuelta del populacho», o la «comunidad de mujeres», al tiempo que alertaba contra la utilización política que en tal sentido se hacía del comunismo. «¿Qué partido de oposición —se preguntaba Marx— no ha sido motejado de comunista por sus adversarios en el poder?» (*OME*, vol. I: 110). Pero por aquel entonces la burguesía no oponía todavía democracia a comunismo, por la sencilla razón de que el liberalismo no aceptaba ni siquiera el sufragio universal.

La profecía formulada por Tocqueville de que la lucha política se iba a establecer entre aquellos que poseían y los que no poseían, y de que el

gran campo de batalla del futuro iba a ser la propiedad había sido asumida no sólo por las fuerzas conservadoras, que pretendían mantener contra viento y marea el sistema del Antiguo Régimen, sino por el liberalismo de la época, que veía, con creciente inquietud, el desarrollo y las aspiraciones de esa nueva clase social que era el proletariado. Frente a ella, la igualdad de derechos, que teóricamente decían defender los liberales, carecía de validez, pues intuían que esa igualdad, reconocida en el terreno político, podía poner en peligro sus propios intereses económicos.

Pocos años antes de la publicación del *Manifiesto del Partido Comunista* se había debatido en el Parlamento británico una petición, avalada por cientos de miles de firmas, que solicitaba la extensión del derecho del voto a las clases populares. Una de las intervenciones más claras y sinceras en contra de la petición corrió a cargo del diputado Macaulay, que dijo: «Me opongo al sufragio universal [...]. Considero que la civilización reposa sobre la seguridad de la propiedad [...]. Por eso nosotros no podemos en ningún caso, sin correr un peligro terrible, confiar el gobierno supremo del país a una clase que, sin ninguna duda, practicaría incursiones graves y sistemáticas contra la seguridad de la propiedad [...]» (cit. en Morton y Tate, 1971: 132).

Declaraciones de este tipo fueron frecuentes a lo largo de todo el siglo XIX. Lincoln, el presidente que ahora se venera por haber concedido la libertad a los esclavos negros de EE. UU., se resistió a tomar tal medida porque la consideraba un atentado contra los derechos de propiedad de sus amos blancos, y sólo la adoptó en último extremo como una concesión que le podía ayudar a ganar la guerra civil que estaba librando frente a los rebeldes estados sureños. Nuestro Cánovas del Castillo no dudaba tampoco en decir que «cuando las minorías inteligentes, que serán siempre las minorías propietarias [...], vean que la muchedumbre se prevale de los derechos políticos que se le han dado [...] buscarán, dondequiera, la dictadura y la encontrarán» (cit. en Jutglar, 1973: 220-221).

Así pues, el anticomunismo decimonónico no se nutrió de la oposición entre comunismo y democracia, porque la democracia, entendida como «un hombre, un voto», era entonces defendida justamente por los comunistas. Fue precisamente la lucha de la clase trabajadora y otras clases populares la que, en un largo proceso que se extiende en muchos casos hasta comienzos del siglo XX, logró arrancar el sufragio universal masculi-

no a la burguesía liberal y a los restos del Antiguo Régimen en la mayor parte de los países europeos.

El anticomunismo primitivo tuvo que valerse del estereotipo de «los nuevos bárbaros» para desacreditar los planteamientos y las prácticas igualitarias; y a fraguar ese estereotipo contribuyó poderosamente el nacimiento de la Asociación Internacional de Trabajadores y la experiencia de la Comuna de París.

Hasta esta primera manifestación revolucionaria que fue la Comuna todos los intentos de organización y lucha de la clase obrera habían podido ser encauzados o reprimidos con eficacia, sin que en ningún momento la burguesía liberal se hubiera sentido realmente en peligro. Sin embargo, la breve experiencia de poder obrero en el París de 1871 aterró a las clases acomodadas y sirvió de base para perfilar la imagen del «rojo sedicioso» que buscaba mediante la violencia el cambio social.

Los ecos que llegaron a nuestro país sobre la aventura comunera sirven perfectamente para delinear lo básico de ese discurso a comienzos del último tercio del siglo XIX. La revolución que dibujaba la prensa en general era, para quien la leía, como una orgía de sangre y destrucción. Refiriéndose al París atacado por los republicanos y defendido por los obreros, el periódico *La Iberia* lo imaginaba en los siguientes términos: «La capital, presa de la furia del socialismo rojo, debe estar siendo teatro de escenas vandálicas de pillaje y de sangre». Un pueblo bueno pero ignorante se habría dejado arrastrar a la comisión de tales actos al verse seducido por un puñado de «revoltosos de oficio», que el diario *La Época* identificaba como «obreros ateos y concupiscentes», mientras que otra publicación se limitaba a describir a los rebeldes como «chusma, ese cieno moral que sube y flota en las superficies cuando rugen las tormentas», esas «salvajes hordas compuestas de la gente más perdida y miserable de Europa y América» (cit. en Álvarez Junco, 1971).

El comunista, además de bárbaro sanguinario, aparecía como antipatriota; buena prueba de ello era que se valía de una organización denominada la Internacional, una aberración que pretendía superar las fronteras y los Estados para construir una utópica fraternidad universal. Por supuesto, el comunista era materialista y contrario a la religión, creencia natural en todos los hombres honrados, y no se detenía ante nada para destruirla. El diario conservador *Altar y Trono* escribía a propósito de lo que estaba

ocurriendo en París: «Los rojos continúan cometiendo mil desmanes y tropelías [...]. Se ha suprimido la enseñanza religiosa. El odio a la religión del cielo ha llegado a un punto verdaderamente inconcebible [...]. Es claro que no se ha podido celebrar el Mes de María».

Pero, sin duda, las medidas que más inquietaban de todas las decretadas por la Comuna eran las que afectaban al orden social y a la propiedad: «¿Qué es eso de universalizar la propiedad? ¿Y qué es eso tan peregrino o más de universalizar también el poder? —preguntaba el diario *El Pueblo*, el 1 de mayo—. ¡Oh, qué dicha! Todos entraremos, si llega el caso, en el saco comunista, y a quien Dios se la dé, San Pedro se la bendiga. El inteligente saco dirá quién tiene más méritos y talento para gobernar a los hombres» (cit. en Álvarez Junco, 1971).

A toda esta caricaturización ideológica de lo que estaba sucediendo ayudó la iconografía que ofrecía la prensa ilustrada del momento. El obrero mal afeitado, desarrapado y con rasgos agresivos se veía acompañado de «la petrolera», mujer que, con los ojos desorbitados, sostenía una lata de bencina en una mano, afanándose en esparcir gasolina que iba a encender con la tea que empuñaba con la otra.

Este anticomunismo de «primera generación» fue capaz de poner en circulación una imagen, que tuvo influencia y arraigo durante décadas, que presentaba a los defensores de las ideas igualitarias como la negación absoluta de todos los valores admitidos (propiedad, familia, patria) por la sociedad burguesa. Esta operación de tergiversación, basada en la simplificación y manipulación, permitía descalificar las propuestas comunistas por lo catastrófico de sus consecuencias: abolición de la propiedad individual fruto del trabajo personal, disolución de la familia para imponer la comunidad de mujeres, persecución de la religión y asesinato de sus ministros, traición a la patria y venta de la nación al extranjero, entre otras.

Ese grosero ideario primigenio se iba a ir decantando y refinando con el tiempo, pero el artificio básico ya estaba descubierto como mecanismo psicosocial de denegación (Larumbe, 2002: 332) de los comunistas. Por otra parte, las críticas desde los medios libresco y universitarios no pasaban de rechazar la viabilidad del comunismo desde formulaciones fundamentalmente antropológicas y morales. Un de los ejemplos mas reveladores en este sentido es la obra de Victor Cathrein, seudónimo de un jesuita, titulada *El socialismo. Una investigación sobre sus fundamentos y sobre su*

viabilidad, que conoció dieciséis reediciones hasta 1923 y que fue traducida a diez idiomas. En ella se limitaba a decir, en una línea muy judeo-cristiana, que los presupuestos igualitarios eran inaplicables, dada la maldad natural del hombre y sus tendencias egoístas.

Todos estos elementos del anticomunismo original se alimentaron después de 1917 de la imagen de la Revolución de Octubre y de la sociedad soviética. En una primera fase incorporaron pocas novedades, limitándose a repetir, con pequeñas variaciones, lo esencial del discurso, aunque la existencia de un país y un pueblo con el que se pudiera identificar la fobia al cambio social ampliaron el elenco de tópicos. Fueron frecuentes las alusiones al «viento del Este», a los «tártaros rojos» y otras parecidas. Dichos tan chuscos como «gasta menos que un ruso en catecismo» circularon por nuestro país como otros equivalentes en otras zonas del mundo occidental. Los miedos tradicionales se vieron acrecentados con la incorporación del temor a una invasión extranjera, y aparecieron eslóganes como la «entrega de la patria a las hordas bolcheviques», o «la traición de los comunistas al servicio de la Komintern». La URSS fue demonizada por las clases conservadoras del mundo, en paralelo a como fue idealizada por las clases populares.

Tal vez, las novedades más significativas fueran la intensificación del fenómeno y los nuevos y múltiples cauces utilizados para la difusión de estas ideas. La cartelística, en pleno auge, coincidiendo con el incremento de la publicidad comercial, se convirtió en un vehículo privilegiado en aquellos años. Uno de los afiches utilizados por la derecha francesa en la campaña electoral de 1919, cuando aún no había nacido el Partido Comunista Francés, es un auténtico resumen gráfico de ese anticomunismo primario y se llegó a convertir en uno de los iconos más emblemáticos de esas posiciones ideológicas. En él se veía un rostro feroz y tintado de rojo sangre, que abarcaba casi todo el espacio, como queriendo abalanzarse sobre el espectador. El pelo desgredado, los ojos desmesuradamente abiertos, barba de varios días y, entre los dientes, un acerado cuchillo.

La imagen, que recreaba el viejo tópico del «terror rojo», conoció un enorme éxito y fue utilizada en diferentes versiones durante mucho tiempo. También es cierto que rápidamente fue reconvertida con sentido irónico por los propios comunistas que supieron hacer del lema *el cuchillo entre los dientes* un eslogan en contra del anticomunismo. Lo exagerado del

cartel sirvió para que desde su aparición surgieran fotografías de militantes comunistas que, burlándose de la imagen, se hacían retratar de semejante guisa provocando un contraefecto a través de la ridiculización. Un cartel del año 1978 invitando a los jóvenes a asistir a la fiesta del PCF aún recreaba el icono, al representar a un muchacho que, con cara divertida y vestido de rockero, llevaba el famoso cuchillo entre los dientes.

Sin embargo, fueron muchos los mecanismos que utilizaron las clases conservadoras tras la Revolución rusa para sembrar el miedo al comunismo. Desde la prensa escrita, pasando por el púlpito o el vodevil, hasta la literatura de kiosco, todo se movilizó para extender esa imagen terrible. El mismo Hergé, creador de los populares cómics de Tintín, situaba a su héroe infantil, enfrentado a los taimados y tiránicos bolcheviques, en una aventura que se desarrollaba en el país de los sóviets y que no llegó a ser editada.

Pero durante todo el período de entreguerras (1918-1939) la oposición entre comunismo y democracia apenas tuvo vigencia, ya que el anti-comunismo pasó de la propaganda a los hechos instaurando regímenes fascistas o parafascistas en muchos países europeos. Las burguesías de Hungría (1919), Italia (1922), Bulgaria (1923), España (1923), Albania (1925), Polonia (1926), Portugal (1926), Lituania (1926), Yugoslavia (1929), Rumania (1930), Alemania (1933), Austria (1933), Estonia (1934), Letonia (1934) y Grecia (1936) respondieron a las expectativas de cambio que despertó la revolución entre el proletariado y las clases populares propiciando la implantación de dictaduras conservadoras o facilitando el ascenso al poder de partidos fascistas, demostrando así que las libertades democráticas o el respeto al sufragio tenían un valor muy relativo para aquellos que, en otros momentos, decían defenderlas como único valladar seguro frente a las pretensiones dictatoriales del discurso marxista.

Tras la traumática experiencia de la Segunda Guerra Mundial, con la nueva realidad geopolítica que se dibujó después de la contienda, el discurso anticomunista experimentó un cambio profundo, si no en el contenido básico, sí en las formas. Será entonces, al calor de la Guerra Fría, cuando se empiece a forjar la oposición comunismo versus democracia. En la primavera de 1946, Winston Churchill pronunció un famoso discurso en la Universidad de Fulton (Missouri) en el que aparecía una frase destinada a ser histórica: «Desde Stettin en el Báltico hasta Trieste en el Adriá-

tico, un telón de acero ha caído sobre el continente». El viejo zorro del conservadurismo inglés acababa de proporcionar una metáfora al acervo anticomunista que iba a conocer un enorme éxito.

La expresión *telón de acero*, a la que tras el triunfo de la revolución en China se sumaría la de *telón de bambú*, ofrecía una imagen gráfica no sólo de la división entre dos mundos enfrentados, sino, sobre todo, la idea de que uno de esos mundos, el dominado por el sistema capitalista, era un mundo «libre» frente al otro, que no podía ser concebido nada más que como una cárcel en la que millones de seres humanos padecían la tiranía, vigilados estrechamente por crueles guardianes. El éxito de la expresión fue fulminante así como lo que de ella se desprendía, y rápidamente se incorporó, como de uso corriente, en los medios de comunicación occidentales. Desde entonces las potentes emisoras de radio, como La Voz de América o Radio Europa Libre, que emitían para ser captadas al otro lado del «telón de acero», comenzaron a difundir la oposición entre democracia y tiranía soviética, llegando a cobrar la idea carta de naturaleza en amplios sectores de la opinión pública del «mundo libre».

Sin embargo, la propia realidad de ese mundo impidió, durante décadas, que la citada contraposición pudiera ser admitida de modo universal. El papel desempeñado por los comunistas en la resistencia al nazismo y al fascismo, la situación de la misma clase trabajadora tras la guerra, los intentos desesperados y en ocasiones sangrientos por mantener imperios coloniales y la propia supervivencia de dictaduras fascistas, como la española o la portuguesa, a las que los Aliados habían dejado sobrevivir en su «cruzada por la libertad», dificultaban que la imagen del «telón de acero» llegara a imponerse, como finalmente terminó haciéndolo. Para conseguirlo tuvieron que allanar el camino las propias torpezas del sistema soviético, y, en la línea propagandística de la que estamos hablando, tal vez la mayor de esas torpezas fue la construcción en el verano de 1961 del famoso Muro de Berlín.

Tras la capitulación del Tercer Reich, las potencias aliadas asumieron la soberanía de Alemania y no concluyeron con la nación vencida ningún tratado de paz. En la Conferencia de Potsdam se había acordado la instauración de un gobierno militar aliado, y en el estatuto de ocupación se decidió dividir el país en cuatro zonas, sometidas a los comandantes en jefe de los ejércitos vencedores, con una comisión de control como organismo coordi-

nador. El Gran Berlín quedaba enclavado, como resultado de este reparto, en la zona soviética, pero se determinó que sería dividido en cuatro sectores (soviético, británico, estadounidense y francés). Esta situación, que en sí misma entrañaba una fractura efectiva a costa del pueblo alemán, parecía pendiente de una solución definitiva que no se podía demorar. Sin embargo, fueron los Aliados occidentales los que, al tensionarse las relaciones con la Unión Soviética, quisieron que se prolongara de modo indefinido.

En la Conferencia de París que se desarrolló en julio de 1946, Mólotov, el ministro de Asuntos Exteriores de la URSS, ofreció la posibilidad de aceptar un Gobierno alemán salido de elecciones libres, con el que los ocupantes podrían firmar la paz y evacuar militarmente el país, pero el resto de las potencias se negaron. El 28 de octubre del mismo año fue el propio Stalin quien volvió a confirmar las posiciones soviéticas expresadas por Mólotov meses antes. Alemania, según los rusos, debía ser reunificada, democratizada y desmilitarizada. Estas declaraciones eran tanto más significativas cuanto que se acaban de celebrar elecciones municipales en Berlín y los comunistas apenas habían recibido 400 000 votos, lo que les colocaba en franca minoría respecto al resto de las fuerzas políticas. Stalin era sincero, no estaba interesado ni en dividir Alemania ni en ejercer su influencia sobre parte de ella. Se conformaba con lo acordado en la Conferencia de Yalta y respetaba escrupulosamente sus acuerdos, al punto de abandonar totalmente a su suerte a los comunistas griegos en la guerra que iban a sostener frente a la monarquía «restaurada» por los Aliados. Así pues, fue la obstinación de las potencias occidentales la que condenó a Alemania a la división.

Esta situación se fue consolidando poco a poco por la vía de los hechos. Se formaron consejos municipales independientes, uno en Berlín Este y otro en Berlín Oeste. En mayo de 1949, la zona occidental adoptó en Bonn una Constitución provisional de lo que terminaría siendo la República Federal de Alemania. Ante este hecho, que suponía un desafío abierto a cualquier solución unitaria, los alemanes del Este respondieron en el mes de octubre proclamando la República Democrática Alemana. El país quedaba así dividido con una línea fronteriza muy clara, que en el caso de Berlín surcaba la misma ciudad.

No obstante, los alemanes del Este y sus valedores, los rusos, no levantaron de inmediato ninguna barrera y se limitaron a delimitar admi-

nistrativa y políticamente los espacios. Fue la situación económica que se desarrolló en cada una de las zonas la que terminó por precipitar la decisión de erigir un muro que aislara a una parte de la ciudad de la otra.

La recuperación económica del sector occidental fue espectacular debido en parte a las enormes inversiones de dinero que, amparadas en el llamado Plan Marshall, inyectaron los EE. UU. en esa cabeza de puente capitalista en el corazón del sector soviético. Muy pronto la capital comenzó a recuperarse de su destrucción casi total, y la parte occidental se convirtió en un escaparate de la sociedad consumista, que atraía como un señuelo a la población del Este. A comienzos de la década de los sesenta, miles de personas, fundamentalmente jóvenes, con una alta cualificación técnica y profesional, obtenida gratuitamente en la República Democrática Alemana, se instalaban en el Berlín occidental, donde eran recibidos por una economía en plena expansión que les permitía obtener mejores salarios. A éstos había que sumar los casi 53 000 berlineses del Este que trabajaban en el Oeste, los llamados *Grenzgänger*, que cada día cruzaban la línea de demarcación para ir a sus trabajos o para consumir, pero que luego regresaban a sus hogares donde tenían toda una serie de ventajas sociales que corrían por cuenta del Estado: alquileres simbólicos, agua, luz, electricidad y teléfono, prácticamente gratuitos, sanidad gratuita de modo universal, entre otras.

Esta sangría de recursos humanos, nacida de la coexistencia de dos modelos económicos producto de una situación ambigua, terminó resultando insoportable para la Alemania del Este, que presionó a los rusos para que volvieran a poner sobre la mesa el reconocimiento efectivo de una situación fronteriza anómala.

Los rusos volvieron a proponer la unificación de Alemania: su anteproyecto de tratado incluía concesiones inesperadas, como la admisión de Alemania en la ONU, el derecho de Alemania a poseer un ejército nacional y la posibilidad de realizar en el país elecciones libres. Dicho proceso debía ser dirigido por comisiones pangermanas, y la única condición que ponían era que la Alemania reunificada fuese neutral, como lo era Austria.

Los rusos estaban seriamente interesados en negociar la reunificación para evitar la entrada de Alemania occidental en la OTAN. Tan preocupados estaban por llegar a un acuerdo que implicase la neutralidad de Alemania que, en 1952, viviendo aún Stalin, el Kremlin dijo a los líderes de

Alemania oriental que su régimen debería desaparecer con el fin de que se pudiese unificar Alemania. La proposición soviética fue rechazada por Occidente, y algunos meses después el régimen de Alemania oriental fue informado de que continuaría existiendo.

Los Aliados occidentales no querían variar el *statu quo*, ya que eran conscientes de que la situación creada favorecía sus intereses. El mismo presidente de la Comisión de Asuntos Exteriores americano, el senador Fulbright, declaró en una entrevista televisada el 30 de julio de 1961: «No comprendo por qué los alemanes del Este no cierran sus fronteras, porque yo creo que tienen derecho a cerrarlas».

Finalmente, los alemanes del Este las cerraron, levantando un muro que dividió a la capital en dos y que la propaganda occidental convirtió rápidamente en «el muro de la vergüenza». El Muro fue la visualización efectiva del «telón de acero». Para la propaganda anticomunista era el fracaso del sistema, la expresión material de que los habitantes de los países bajo regímenes «socialistas» vivían encerrados por sus propios gobiernos y que éstos no dudaban en disparar contra los que intentaban huir. Poco importaba cómo se había llegado a esa terrible situación; lo que se había conseguido era materializar el mensaje de que el experimento de transición al socialismo se estaba realizando sobre un enorme campo de concentración.

El Muro estaba destinado a convertirse en el símbolo de la ominosa dictadura comunista, y este símbolo funcionó hasta el derrumbe del llamado «socialismo real», otra denominación cargada de contenido ideológico que pretendía resumir la teoría en una práctica desgraciada. Aún hoy, la expresión *el Muro ya ha caído* sigue sirviendo para descalificar cualquier pretensión crítica desde el marxismo a la realidad existente.

Es cierto que el Muro nunca se debería haber levantado, pero el Muro no fue nada más que la expresión de dos campos antagónicos en la geoestrategia mundial que materializaron sus diferencias a costa de la población de una ciudad. Por lo demás, operó como una frontera blindada, y, en ese sentido, no fue muy distinto a cualquier otra frontera que divide realidades económico-sociales diferentes.

Es cierto que en los primeros tiempos de su levantamiento las autoridades del Este dieron la orden de disparar contra aquellos que pretendían huir y que a lo largo de los años 243 personas perdieron la vida en dife-

rentes intentos de fuga. Esa irracionalidad criminal, que no tiene excusa, respondía muy bien a los esquemas burocratizados del comunismo oficial. Sin embargo, durante su larga historia el Muro cosechó menos víctimas que las que ya han cosechado algunos puntos fronterizos del mundo rico en mucho menos tiempo.⁶²

La acogida que recibían los que escapaban al «mundo libre» en esa zona caliente que era el Muro de Berlín distaba mucho de la real política fronteriza que ese mismo mundo libre aplicaba a los que intentaban, o intentan hoy, cruzar sus fronteras con el único propósito de mejorar sus vidas, vendiendo a bajo precio su fuerza de trabajo o escapando de la miseria de unos países condenados por el mercado mundial. Si existe libertad de mercado y de él forman parte los trabajadores, ¿por qué no se les permite a esos trabajadores, parte esencial del mercado, cruzar cuando lo deseen las fronteras de los países ricos? Para el Primer Mundo supone una amenaza la emigración, los *boat-people* que escaparon de Vietnam sin rumbo, los que intentaron salir de estampida de Albania a Italia, los que tratan de abandonar el Magreb hacia España en sus frágiles pateras, aun dejando la vida en el estrecho de Gibraltar, los espaldas mojadas que desde México vadean con máximo riesgo el río Bravo, los que a ciegas buscan desde Haití la Miami prometida, siendo en ocasiones pasto de tiburones, son el ejemplo vivo de que el concepto de libertad puede tener una lectura muy distinta según quien la haga, en qué momento y bajo qué circunstancia.

62 Un informe dado a conocer por el Instituto Universitario Europeo, dependiente de la UE, en marzo del 2006 revelaba que entre 1989 y el 2002 fueron de 8000 a 10000 las personas que han muerto o desaparecido intentando entrar en territorio español desde Marruecos.

En las fronteras de Ceuta y Melilla se han erigido, en los últimos años, auténticos muros con alambradas y torretas de vigilancia para impedir el paso a los inmigrantes. En el otoño de 2005, los intentos masivos de franquear ese muro costaron la vida a varios inmigrantes, abatidos por las balas de guardias fronterizos, y el Gobierno español hizo intervenir al ejército. Así mismo, en la costa se ha instalado un sistema de detección con la más avanzada tecnología, que ha costado 145 millones de euros. El SIVE, que así se llama este «muro» electrónico, para impedir el paso al «mundo libre», se terminó en el 2004 y cubre toda la costa del Estrecho, a lo largo de varios centenares de kilómetros. Además, vigila las rutas marítimas entre Marruecos y las islas Canarias.

El Estado de Israel ha levantado un muro en los territorios ocupados de Palestina, a pesar de las resoluciones de las Naciones Unidas que le obligan a abandonarlos.

Sólo en el año 2005 perdieron la vida en el desierto 460 personas al intentar franquear el muro de Tijuana-Nogales, que tiene como finalidad impedir la entrada a los EE. UU. desde México.

La realidad de esta falacia propagandística quedó al descubierto con la «crisis de los balseros» en 1994. El 13 de agosto de ese año, el presidente de Cuba, Fidel Castro, ante la actitud del Gobierno de los EE. UU. respecto a los secuestradores de naves que quedaban impunes y el aumento en la salida ilegal marítima de cubanos (balseros) hacia las costas de Florida, anunció en un discurso que a partir de ese momento se retirarían los guardas fronterizos de las costas cubanas y se permitiría marchar del país a cualquier persona que así lo quisiera. Ante esta situación, la Administración del presidente Clinton ordenó, el 19 de agosto, la interceptación de los refugiados cubanos en alta mar y su traslado a un «refugio seguro» en la base naval de Guantánamo, enclave militar americano en el mismo territorio cubano.

Sin embargo, los balseros cubanos no eran los primeros caribeños en ser interceptados en alta mar y trasladados al «refugio seguro» de Guantánamo. En septiembre de 1981 la Administración del presidente Ronald Reagan, ante la afluencia de refugiados haitianos, estableció el mismo programa de interceptación para impedir que llegaran a las costas norteamericanas. Fue el propio Gobierno estadounidense el que solicitó a las autoridades cubanas que restablecieran la vigilancia costera para impedir el paso de los balseros a su territorio.

En el mundo de la Guerra Fría, el sistema capitalista supo transmitir una imagen de libertad sesgada en función de sus intereses, en la que el Muro de Berlín desempeñó un papel importante. Visualizado así el «telón de acero» en el «muro de la vergüenza», todo el que lograba cruzarlo forzosamente tenía que ser acogido como un héroe por las democracias del «mundo libre».

Así pues, en esa confrontación, fundamentalmente ideológica y propagandística, tuvieron una enorme importancia aquellos hombres y mujeres que, cambiando de bando, criticaron el mundo en el que les había tocado vivir o las ideas por las que habían luchado durante algún tiempo. La idealización que existía en torno a «la patria del proletariado» y la utilización que de sus historias hicieron los medios de comunicación occidentales sirvieron para ir minando la imagen que sobre el experimento comunista pudieran tener amplias capas de la población del llamado «mundo libre».

Las motivaciones y características de estas fugas o «deserciones» fueron muy distintas, entremezclándose las posturas ideológicas con las cir-

cunstancias personales y, también, en algunos casos, los intereses puramente económicos. Podemos establecer una distinción entre estas peculiares formas de oposición al sistema soviético diferenciado entre desengañados y tránsfugas. Los desengañados fueron aquellos que habiéndose acercado o, incluso, militado en las filas comunistas en los países occidentales quedaron defraudados por la propia experiencia personal y renegaron de las ideas que habían abrazado o de la utilización que de ellas se estaba haciendo. Sin embargo, los tránsfugas eran los que, desempeñando cargos de responsabilidad, en ocasiones en los servicios de información soviéticos, decidieron pasarse al enemigo.

Entre los primeros tuvieron particular relevancia los intelectuales, como Ignacio Silone, Arthur Koestler, André Gide, Louis Fischer, John Dos Passos y tantos otros que con sus obras procuraron distanciarse de lo que terminaban por considerar un «error de juventud», nacido de sus inclinaciones idealistas y generosas. Pero la mayoría de ellos tenían en común no haber militado realmente en el movimiento comunista, limitándose a desarrollar su actividad «política» en la orla literaria o periodística del partido. Sus nociones sobre la teoría marxista eran escasas, nacidas de la propia intuición social y artística. En este sentido, sus reflexiones y críticas tenían el peso del prestigio, pero añadían muy poco a las tradicionalmente vertidas por el conservadurismo y el liberalismo. A esto hay que sumar que sus escritos llegaban a los estratos más cultos de la población, pero tenían escasa incidencia en sectores más amplios.

Sin embargo, las confesiones autobiográficas de aquellos que realmente se habían implicado de modo directo en la lucha o que procedían del aparato soviético, debidamente «noveladas», a veces con ayuda de profesionales de la edición, circularon abundantemente, contribuyendo a reforzar las ideas anticomunistas, al presentar «historias de vida» desgarradoras que llegaban con facilidad al lector medio.

El comunismo español fue pródigo en arrepentimientos de este tipo. Muy significativos fueron el de Castro Delgado, uno de los organizadores del famoso Quinto Regimiento, quien se acogió al manto protector que el franquismo se apresuró a brindarle, o el de Jesús Hernández, que, habiendo ocupado un ministerio durante la guerra civil, publicó un libro muy leído, titulado *Yo fui ministro de Stalin en España*, en el que criticaba duramente al aparato del PCE por su seguidismo respecto a las directrices mos-

covitas, sin que esa toma de postura supusiera renunciar a sus ideas y a seguir militando en la oposición desde el exilio. En el período de la Transición constituyó un éxito editorial la *Autobiografía de Federico Sánchez*, unas memorias noveladas de Jorge Semprún, antiguo dirigente del PCE en la posguerra y más tarde ministro en un Gobierno del PSOE.

Podemos decir que durante décadas este tipo de relatos, historias o reflexiones se convirtieron en un auténtico género literario que nutrió el anticomunismo popular. Las críticas de estos autores circunstanciales adquirían en ocasiones la potencia que caracterizó a los judeoconvertos. Su nueva profesión de fe les llevaba a marcar las distancias con su propio pasado con furia edípica. En algunos casos, esta tendencia alcanzó una determinada altura propiciada por los aparatos editoriales, como ocurrió con «los nuevos filósofos» en la Francia de comienzos de los años ochenta, en la que un puñado de escritores de procedencia maoísta articularon su rechazo a la idea comunista apoyándose en una crítica del sistema soviético y en las tesis del filósofo Popper sobre la sociedad abierta. Y es que el anticomunismo durante la Guerra Fría se rearmó desde el ámbito académico consiguiendo que el eje central de su discurso fuera la oposición entre comunismo y democracia.

Para Popper, los enemigos de la democracia se remontan a Platón, al que ve como la expresión más clara, en el pensamiento antiguo, de la reacción frente a la «sociedad abierta» formada por la democracia ateniense. Opone un Platón, orgulloso poseedor de la verdad, a un Sócrates, modesto buscador de ella. Por supuesto, Hegel y Marx son, para Popper, otros dos ejemplos de ideologías de nefastas consecuencias. Pero a propósito de Marx, Popper se mueve en el terreno de la contradicción y no puede evitar el elogio, que es el mejor tributo que puede rendir al adversario: «El marxismo científico —afirma Popper ([1947] 1984: 380)— está muerto. Sin embargo, su radicalismo moral continúa estando vivo, y es tarea nuestra el conservarlo con vida, apartándolo de la senda por la que avanza, en cambio, su radicalismo político. El marxismo “científico” está muerto. Pero su sentido de la responsabilidad social y su amor por la libertad deben seguir viviendo».

Para articular su discurso se vale de un concepto que la politología anglosajona ya había utilizado en la década de los treinta y que iba a contribuir de modo importante a perfilar la oposición comunismo-democra-

cia. Nos referimos al termino *totalitarismo*, que terminará por imponerse en el lenguaje político común como fórmula de rechazo a las teorías marxista y a la práctica comunista.

Inicialmente, *totalitarismo* es un vocablo que utiliza el fascismo para definir su propia concepción política. Al parecer, el adjetivo *totalitario* comenzó a circular en Italia, lo más tarde en 1925, y fue el mismo Benito Mussolini quien lo empleó por primera vez en un discurso, pronunciado en junio de ese año y dirigido contra los escasos restos de los partidos de la oposición. No obstante, el líder fascista lo había tomado prestado de la prensa liberal, aunque invirtiendo su sentido. Meses antes, el vocablo *totalitarismo* había aparecido ya en el periódico *Rivoluzione Liberale* para definir el talante liberticida del fascismo. Mussolini lo aceptó, no como una crítica, sino como una seña de identidad del régimen que él defendía. Desde entonces, el concepto se fue llenando de contenido y siguió siendo utilizado por los fascistas para caracterizar la forma de Estado que estaban imponiendo. Por imitación lo empezó a usar el entorno cultural del nacionalsocialismo alemán. Así, Carl Schmitt lo emplea en 1931 en la expresión *Totale Staat* o 'Estado total', que sería el equivalente al término italiano. En el mismo sentido lo incorpora Falange Española, en noviembre de 1934, como el punto sexto de su programa cuando dice: «Nuestro Estado será un instrumento totalitario al servicio de la integridad de la patria. Todos los españoles participarán en él a través de su función familiar, municipal y sindical. Nadie participará a través de los partidos políticos» (Primo de Rivera, 1959: 340). Como podemos apreciar, el concepto pertenecía al vocabulario fascista por voluntad propia, y en este sentido debía entenderse. Sin embargo, el liberalismo lo hizo extensivo al experimento soviético, englobando con un sentido crítico ambos fenómenos.

Fue el diario conservador británico *The Times* el que en 1929 utilizó por primera vez la comparación al hablar del «Estado unitario o totalitario, ya sea comunista o fascista». Pocos años después el politólogo G. H. Sabine lo introdujo en los medios académicos a través de la voz *Estado* que él redactó para la edición de la *International Encyclopaedia of the Social Sciences* de 1934. Pero fue sobre todo durante la Guerra Fría cuando el término *totalitarismo* tomó carta de naturaleza en este sentido, convirtiéndose en un arma de combate ideológico frente al comunismo soviético.

Apoyándose en analogías superficiales, la teoría del totalitarismo ni explica ni pretende explicar la naturaleza, los fines, ni el funcionamiento real del fascismo o del experimento soviético, limitándose a dotar al vocabulario político-periodístico occidental de un instrumento útil para desacreditar las ideas social-igualitarias al equipararlas con la barbarie nazi-fascista.

Mientras que el comunismo se asocia, lógica y automáticamente, con el marxismo y la clase obrera y se lo vincula con un modelo económico basado en la socialización de los medios de producción, el fascismo, en el marco de las teorías totalitarias, parece no tener nada que ver con el sistema de producción capitalista y con las clases que lo sustentan. Sin embargo, el fascismo no es sino la reacción brutal del capitalismo amenazado por el avance de las clases populares en un momento de crisis en el que se perfila un escenario prerrevolucionario.

Si analizamos históricamente la llegada del fascismo al poder en el caso italiano (1922), alemán (1933), español (1936-39) o chileno (1973), siempre nos encontramos con el mismo escenario, aunque con múltiples variantes en función de la propia realidad nacional, de los diferentes momentos en que se producen los hechos y de los métodos empleados. Pero el común denominador es que las fuerzas conservadoras, en defensa del sistema económico social imperante (capitalismo) y financiadas por él, con el absentismo o la colaboración explícita del aparato del Estado burgués, se hacen con el poder por medio de un golpe de fuerza para desarticular al movimiento obrero y a los elementos progresistas, instaurando una dictadura que beneficia, fundamentalmente, al capitalismo monopolista. En definitiva, el fascismo es el último recurso del sistema capitalista ante una situación de peligro, aunque la burguesía y la ideología liberal prefieren, en situaciones no críticas, formas de dominio que articulen las contradicciones sociales de modo más flexible.

Al decir que el apoyo de la clase dominante fue premisa indispensable para la toma del poder por parte del fascismo, no nos referimos únicamente a la ayuda económica prestada por grandes industriales, sino más bien a que la policía toleraba las violencias fascistas (como en Italia y en algunas zonas de Alemania), la Justicia no perseguía las acciones y los proyectos de golpes de Estado elaborados por los fascistas, sino que los encubría (como en Italia y en Alemania), el ejército proveía de armas a los fascistas (como en Italia) o toleraba complacientemente la toma del poder

(como en Italia y Alemania), la prensa burguesa pedía comprensión para los fascistas y sus acciones (como en Italia y Alemania), la Iglesia y la Monarquía estaban dispuestas a aliarse con el fascismo (como en Italia) y, sobre todo, la instancia más poderosa e influyente, el capital, llegó a la conclusión de que la democracia burguesa no servía ya a sus fines para defender el sistema económico basado en la propiedad privada, el interés particular y el beneficio corporativo.

Como han demostrado diferentes estudios, en el otoño de 1932 Alemania había llegado a este punto. En noviembre de 1932, un influyente grupo de industriales, banqueros y grandes terratenientes pidió por escrito al presidente de la república, Hindenburg, que nombrara canciller del Reich (esto es, primer ministro) a Hitler. Así, tras una serie de consultas entre las grandes empresas, bancos, elementos del aparato estatal y dirigentes del NSDAP (partido nazi), se llegó, el 30 de enero de 1933, a la formación del Gobierno Hitler-Hugenberg, del que formaban parte, junto a representantes del NSDAP, algunos miembros del partido nacional germano y del aparato estatal. Este Gobierno, simple resultado final de una coalición entre la «derecha moderada» y la «derecha radical», se había venido fraguando desde 1929, y ponía de manifiesto que el éxito de los fascistas se debía a una alianza entre el movimiento de masas fascistas y los principales sectores de las clases dominantes. Algunos días después de la toma del poder (11 y 20 de febrero) Hitler se reunió con los jefes y representantes de las empresas más potentes (Krupp, Thyssen, Vöglér, etc.), para exponer su programa de gobierno y pedir un apoyo que no le fue negado para las siguientes elecciones, que aún se iban a celebrar bajo el lema, propuesto por el propio canciller: *Contra el marxismo*. En la reunión del día 20 los grandes empresarios y financieros decidieron otorgar tres millones de marcos a la campaña; ayudaban así a consolidar el Gobierno que deseaban.

En Italia el apoyo concedido al fascismo por el aparato estatal, por las clases dominantes y por las fuerzas políticas de derecha fue todavía más decidido y patente que en Alemania. Ya en las elecciones de 1919, los fascistas, los nacionalistas y los conservadores formaron una alianza nacional que se consolidaría y desarrollaría en los años sucesivos, hasta culminar en 1922 la formación del Gobierno Mussolini: en este Gobierno participaron, junto a los fascistas, todos los partidos burgueses, incluido el católico Partito Popolare Italiano, que inicialmente se había orientado hacia la

izquierda. La policía y el ejército no se limitaron a proporcionar armas a los fascistas, sino que participaron además directamente, con frecuencia, en sus expediciones de castigo contra los socialistas y los sindicatos. En octubre de 1920, el ministro de la Guerra dispuso que los oficiales en situación de reserva y a punto de ser licenciados fueran enviados a los grupos de combate fascistas para organizarlos de acuerdo con el modelo militar: el Estado les pagaba por ello el 80 % de su salario.

Al mismo tiempo se fue formando la coalición que en octubre de 1922 conduciría a la toma del poder por los fascistas: los grandes bancos, la industria pesada (en particular, la de armamento), las grandes haciendas rurales, la corte, el Vaticano, un sector del ejército y una parte, así mismo, del aparato estatal. Los dirigentes de la *Associazione Bancaria*, que habían entregado 20 millones de liras para financiar la Marcha sobre Roma, así como los de la *Confederazione dell'Industria* y de la *Confederazione dell'Agricoltura* telegrafiaron a Roma para advertir a Salandra, jefe del Partido Conservador, que la situación no permitía otra solución que un Gobierno Mussolini.

El mecanismo en el caso español o chileno es distinto, pero responde a las mismas premisas. Sendas victorias electorales de frentes populares parecen poner en peligro los privilegios económicos de las clases dominantes española y chilena. Inmediatamente se activan procesos de desestabilización por parte de formaciones fascistas (Falange en España, y Patria y Libertad en Chile) bajo la mirada complaciente de los partidos conservadores (Democracia Cristiana en Chile y CEDA en España), mientras comienzan a urdirse tramas golpistas en el seno del ejército (Herman Brandy y Mario Sepúlveda, en Chile; Mola/Sanjurjo, en España). Los golpistas cuentan con el apoyo económico de importantes empresas (Banca March, en España; ITT y otras, en Chile). La Iglesia oficial en ambos países, e importantes sectores de las clases medias, en el caso del país latinoamericano, apoyan a las fuerzas insurreccionales contra los gobiernos legalmente constituidos. Y tanto la burguesía chilena como la española cuentan con la colaboración militar y política de potencias extranjeras (la Italia fascista y la Alemania nazi, en el caso de España; los EE. UU., en el golpe chileno). Finalmente, importantes sectores del ejército dan un golpe de Estado para evitar «el peligro marxista», provocando una guerra civil en España con más de 600 000 víctimas, directas o colaterales, sobre algo más de 23 000 000 de habitantes, y una violenta represión en Chile con más de 20 000 muertos y desaparecidos sobre 11 000 000 de personas aproximadamente.

Las teorías sobre el totalitarismo eluden este análisis y no vinculan capitalismo y fascismo, descargando al sistema económico de esa bárbara manifestación política. Así, parece que la única expresión política del capitalismo fuera el liberalismo y la democracia, mientras que el marxismo sólo podría plasmarse en una dictadura totalitaria. Sin embargo, barbaridades tales como la dominación colonial, las guerras imperialistas o el fascismo sólo se entienden desde la perspectiva de un orden económico y social determinado: el capitalista.

Las mismas teorías prescinden también de los fines públicamente declarados que dicen perseguir las dictaduras que amalgaman bajo el rótulo de *totalitarias*. Se podrá argumentar, no sin razón, que en definitiva es lo que se hace y no lo que se dice lo que debe servir para juzgar una determinada realidad política, pero no deja de tener importancia la ideología con la que se intenta justificar esa misma realidad. Aquí la comparación no ofrece dudas: el fascismo y el comunismo no pueden ser englobados bajo ningún rubro común. Simplemente, dos ejemplos como elementos de comparación. Mientras que el fascismo se apoya en la idea de jerarquía, el comunismo pretende la igualdad. La proyección de cada una de estas teorías se tradujo en los regímenes «totalitarios» de modo muy distinto en esferas y ámbitos de la vida cotidiana que afectaron a millones de personas. Así, las mujeres en la URSS gozaron, en fecha temprana, de unos derechos y unas posibilidades que no tenían, no ya en la Alemania nazi o en la Italia fascista, sino en las mismas democracias occidentales.

Pero, tal vez, el ejemplo más sobresaliente en esta comparación sea el que afecta a la propia consideración del ser humano: mientras que los soviéticos siempre proclamaron la necesidad de una fraternidad universal sin ningún tipo de distinción entre las razas, los fascistas alimentaron el racismo y la segregación hasta el punto de proponerse el exterminio de pueblos enteros: judíos, gitanos... Es en este punto donde las teorías sobre el totalitarismo adquieren su verdadera dimensión ideológica.

Los campos de exterminio nazi impactaron brutalmente en el imaginario colectivo de la humanidad en la segunda mitad del siglo XX, que se manifestó, en la mayor parte de los casos, impotente para poderse explicar tamaña barbarie desde los parámetros tradicionales con los que se había evaluado la evolución cultural en la modernidad. Este hecho fue aprovechado no tanto por el medio académico como por el periodístico divulga-

tivo de los partidarios de las teorías sobre el totalitarismo para establecer un paralelismo entre aquel fenómeno y la represión en la URSS, sobre todo en el período estalinista. Rápidamente, la disidencia soviética aceptó la comparación, y la literatura *samizdat*, de la que antes hemos hablado, comenzó a utilizar el término *totalitario* para designar críticamente al régimen comunista. Pero fue sobre todo Alexandr Solzhenitsin quien, a través de su obra *Archipiélago Gulag*, facilitó la comparación, consiguiendo poner en circulación un término y una idea. El término era *gulag*, y se comenzó a utilizar profusamente para denominar el universo concentracionario soviético y por analogía la falta de libertad existente en los países en transición al socialismo. La idea, mucho más aviesa, pretendía emparentar directamente esa terrible realidad con el marxismo.

Que se dio una brutal represión en la URSS, sobre todo en algunos momentos de su historia, es algo que no se puede ni se debe negar. Que esa misma represión sea equiparable a los propósitos genocidas del nazismo es algo que no se puede ni se debe admitir, y que se la pretenda hacer derivar directamente del marxismo resulta, cuando menos, una falacia; sin embargo, ése es el mensaje que terminó prosperando en el mundo occidental.

En los orígenes del régimen soviético la represión frente al adversario fue escasa y más política que policial, aunque por aquellas fechas los campos de concentración ya existían, puesto que los había creado el régimen zarista para internar en ellos a los prisioneros capturados por los rusos durante la Primera Guerra Mundial. Los soviéticos se limitaron a reactivarlos durante la guerra civil y hasta 1923 no se abrió la isla de Solovski, en el mar Blanco. Este centro de internamiento para reclusos comunes y políticos, del que tanto uso ha hecho la propaganda sobre el gulag, se inscribía en los parámetros penitenciarios de aquella época para condenados a trabajos forzados, y era similar a otro tipo de instituciones en los países occidentales; por ejemplo, a los penales coloniales franceses todavía en vigor por aquel entonces. El mismo Solzhenitsin se ve obligado a admitir que a los presos se les pagaban las ocho horas de trabajo que hacían y que el salario no podía ser inferior al determinado por los sindicatos, aunque realmente las condiciones de vida fueran tan duras como en la Isla del Diablo.

El principio de los campos de trabajo «correctivo» se basaba originalmente en el deseo de reeducar a los reos de derecho común y a los contra-

revolucionarios mediante su trabajo en beneficio de la colectividad. De hecho, en los inicios del régimen soviético, y a pesar de lo convulso de la época, el número de reclusos era inferior al que había habido en tiempos del zarismo. En una obra publicada años después, en 1948, por dos mencheviques exiliados, Dallin y Nikolaevski, declarados enemigos de los bolcheviques, se estimaba en 87 800 internados el número total de encarcelados en prisiones y campos de deportación rusos a mediados de los años veinte.

De estos datos podemos colegir que hasta 1929 los campos fueron escasos y su población poco importante, un 0,05 % respecto a la población total. El número de campos y de deportados aumentó a partir de 1930 debido a la política estalinista de represión contra los *kulaks* y contra todos los campesinos hostiles a la colectivización. No obstante, la existencia de los lugares de deportación e internamiento no era negada por las autoridades soviéticas. Se conservan filmaciones de la época anteriores a 1939, con un evidente carácter propagandístico, en las que se nos muestra, de un modo idealizado, estos centros de trabajo forzado como lugares de rehabilitación. Su existencia quedaba así mismo recogida en el Código Penal, que en su artículo 26 decía: «La privación de libertad por un plazo de tres años o más se sufre en un campo de corrección y de trabajo». La unificación de todos estos campos no se llevó a cabo hasta 1934, cuando pasaron a depender en su totalidad del NKVD. El decreto instituía una administración central única denominada Gulag, acrónimo de: Glávnoie Upravlenie Lagueréi (Dirección General de Campos). Este organismo tenía como misión gestionar todas las colonias de trabajo correctivo dependientes de la Comisaría del Pueblo para la Justicia.

Resulta difícil dar cifras precisas sobre el personal que llegó a estar internado en el gulag pero podemos calcular que en esa época, hacia 1935, había 500 000 personas en los campos, y el número total de detenidos en la URSS podía aproximarse al millón.

Con el Gran Terror estalinista, la cifra de detenidos y deportados se disparó. En nueve meses, del 1 de julio de 1937 al 1 de abril de 1938, el número de confinados aumentó en 800 000 personas. Se alcanzaba así casi los dos millones de presos y deportados. Evidentemente, la administración se vio desbordada por esta avalancha represiva, y la mortandad llegó a alcanzar, en 1937, un porcentaje escalofriante: el 6,7 % de fallecimientos anuales entre los prisioneros.

Sabemos igualmente que a partir de 1931 la GPU dirigió la realización de varias obras importantes: por ejemplo, el canal mar Blanco-mar Báltico (canal Stalin), en cuya construcción llegaron a trabajar 140 000 personas procedentes de los campos de trabajo instalados en el norte. También se construirán, aprovechando esta mano de obra barata, otros canales, como el Moscú-Volga o el canal Volga-Don, y se edificarán ciudades: Magadán, en Siberia oriental, Djeskazgán, en Kazajistán, Vorkuta, más allá del Círculo Polar Ártico, al oeste de los Urales. A esto se podría añadir la producción de madera, el trabajo en las industrias minera y petrolífera, e incluso las construcciones automovilísticas.

En vísperas de la guerra lo peor de la oleada represiva estaba pasando. En 1939 el 60 % de las penas eran inferiores a cinco años y sólo un 20 % de los condenados lo eran por delitos políticos. Pero entonces la contienda vino a recrudecer las penalidades de estos reclusos. En el otoño de 1941, la mortandad experimentó un alza brutal debida a la escasez de alimentos y a los desplazamientos en pésimas condiciones de los detenidos del gulag más al este.

De todo este universo carcelario se nutrió la propaganda anticomunista durante años barajando cifras exorbitantes de deportados. Se llegó a hablar hasta de 40 000 000 de presos, aunque estudios más serios, como los de Robert Conquest, rebajaban esa cantidad a 8 000 000, cifra que seguía siendo exagerada, ya que nunca debió de sobrepasar los dos millones de detenidos, algo más del 1,3 % del total de la población.

Lo curioso de este fenómeno represivo es que pocos de los internados ponían en entredicho el régimen que los había encarcelado o cuestionaban los principios de la Revolución de Octubre. Así, al menos, se reconoce en una reciente publicación sobre el tema, tan poco sospechosa que uno de sus autores lo es también de *El libro negro del comunismo*, el epítome más reciente sobre el tema.

En la obra a la que nos referimos se puede leer:

Los detenidos del GULAG son casi siempre inocentes, pero el trabajo de propaganda llevado a cabo antes de entrar en el campo desempeña un importante papel en el interior del campo, por lo que muy pocos ponen en entredicho a Stalin o al régimen.

Muchos comunistas internados se aferran a la idea de un error judicial —sólo en su caso— y permanecen fieles al régimen. Olitskaia habla de detenidos que entonan el *Canto de la patria*, en el que se trata del «país donde el hombre res-

pira con tanta libertad». Si se siente una cierta vergüenza al encontrarse en un campo, es vergüenza de uno mismo, cuando uno en realidad querría mostrarse digno de ser soviético. Los militantes políticos son, evidentemente, los que van más lejos en este terreno: «Perece, pero cree», dice un anciano comunista encarcelado después de 1935. Comunistas italianos, que pasaron años en los campos, se reincorporan al servicio en 1943 o 1944 para enseñar antifascismo a los detenidos del ejército italiano. En los *Relatos de la Kolima*, Chalamov cita a detenidos que descubren una pepita de oro y que a cambio podrían haber recibido una gran cantidad de pan en el mercado negro. Se la entregan a los vigilantes, pese al hambre que los atenaza. Es lo que les dicta su «corazón comunista»: el país, en guerra contra Alemania, necesita ayuda (Kotek y Rigoulot, 2001: 185).

Volviendo al argumento central que nos ocupaba más arriba, en ningún caso el gulag, donde murieron sin duda cientos de miles de personas, se puede comparar ni por sus fines ni por sus efectos con los campos de concentración nazis, donde fueron exterminados, en un tiempo récord y con los procedimientos industriales más avanzados, más de 6 000 000 de hombres, mujeres y niños. Los mismos internos del gulag soviético reconocen la diferencia.

Evguenia Ginzburg, que pasó más de 18 años en diferentes campos, recuerda en uno de sus libros a los niños que acompañaban a sus madres en la deportación: «¿Quién podrá olvidar nunca a los niños de Helguen? [un campo de mujeres en Kolima]. No, no, por supuesto, ninguna comparación con los niños judíos, ni con el Reich hitleriano. Los niños de Helguen no eran exterminados en cámaras de gas, ni mucho menos, incluso se les cuidaba. Y comían hasta hartarse. Debo hacer hincapié en este aspecto para no alejarme de la verdad» (Kotek y Rigoulot, 2001: 191).

Por tanto, no podemos considerar la criminalidad de los campos soviéticos y nazis al mismo nivel, aunque para Solzhenitsin no exista la más mínima diferencia. Sin embargo, en obras tan poco proclives a justificar el sistema soviético como la que venimos citando se tiene que reconocer la siguiente conclusión: «A este respecto, los nazis convertían el exterminio en su objetivo confeso. Los soviéticos no [...]. Desde luego, en los dos casos, el índice de mortalidad es pavoroso [sic]: sin embargo, la muerte no es el destino automático y programado del detenido de un campo soviético» (Kotek y Rigoulot, 2001: 244).

Con todo, la vulgarización de las teorías sobre el totalitarismo contribuyó a fomentar esa confusión que fue hábilmente utilizada por la propaganda anticomunista, sobre todo a partir de la década de los sesenta, cuan-

do el gulag soviético ya había quedado reducido y transformado en un mero sistema de internamiento penal con escasos reclusos.

Las mismas teorías consiguieron proyectar, después de la Segunda Guerra Mundial, la idea de que existía una relación directa entre capitalismo y democracia, al ser este sistema de gobierno el existente en los países capitalistas altamente desarrollados. Desde esa óptica, capitalismo y democracia serían conceptos que se complementarían recíprocamente, diagnosticándose el totalitarismo más atroz allí donde hubiera desaparecido o pudiera desaparecer la propiedad privada de los medios de producción. Tal imagen se vio reforzada por la evolución del régimen en la propia URSS como un sistema falto de libertades que respondía en muchos aspectos a la realidad.

Resultaría muy fácil echarle la culpa de todo a ese fenómeno denominado estalinismo, pero la realidad va más lejos, y si el anticomunismo caló en sectores populares y obreros se debió a razones más complejas y de difícil explicación que el rechazo a los excesos del régimen estaliniano. Para entender esto no basta el recurso de achacar el éxito al poderoso aparato propagandístico occidental; debemos añadir el anquilosamiento soviético al desarrollo de la sociedad occidental de la posguerra. Mientras que el modelo comunista prosperaba en la periferia del sistema, entremezclado con la lucha anticolonial, la imagen de una URSS uniformada y de cartón piedra atraía cada vez menos a un obrero europeo con una cobertura social que sus abuelos no hubieran podido imaginar. La paradoja de este fenómeno radica en que buena parte de esos logros conseguidos por la clase obrera europea lo fueron no sólo gracias a su lucha, sino a la existencia misma de la URSS y al miedo que el comunismo inspiraba.

No obstante, el resultado fue el mismo, terminando por generarse un pensamiento único en el que lo que resta, para el hombre de la calle, es la oposición entre comunismo y democracia. Sin embargo, el capitalismo no garantiza la democracia; más bien al contrario, ya que, cuando se siente amenazado, como hemos visto, tiende a refugiarse en el fascismo o la dictadura autoritaria,⁶³ y la democracia como tal no garantiza ni la libertad ni la igual-

63 Un episodio de semejante índole es el acontecido en Argelia. En 1991, la población de este país, hundida en la miseria como consecuencia de un plan de ajuste estructural impuesto por el FMI, votó mayoritariamente al FIS, un partido islamista partidario de un cierto grado de racionalismo económico. Esto hacía peligrar los intereses de las multi-

dad, como se desprende de un análisis somero de los orígenes de este sistema de gobierno tanto en la Antigüedad como en el mundo contemporáneo.

Como ha señalado Alain Badiou (cit. en Zizek, 2002: 152):

Lo que los disidentes anticomunistas tienden, en general, a pasar por alto es que ese espacio desde el que denunciaban y criticaban el terror y la miseria de todos los días fue abierto y sostenido por la ruptura comunista, por su intento de evadir la lógica del capital. En definitiva, cuando disidentes como Havel denunciaban el régimen comunista existente en nombre de la auténtica solidaridad humana, estaban hablando (de forma no consciente en su mayoría) desde el lugar abierto por el propio comunismo.

No obstante, la crisis final del experimento comunista en el siglo XX ha servido para rearmar ideológicamente las posiciones liberales y conservadoras introduciendo nuevos argumentos frente al marxismo, de mayor calado y mucho más sutiles que en etapas anteriores. El primero de ellos se apuntó hace ya décadas, cuando el comunismo burocrático parecía incuestionable. Se trataba de reducir las teorías del materialismo histórico a una nueva fe religiosa nacida de la modernidad pero cargada de todas las ilusiones mesiánicas heredadas del judeocristianismo (Vicent, 1991: 43-45). En este sentido, el marxismo no era sino una filosofía prometeica que, como en el viejo mito griego, se proponía, de modo ingenuo, robar el fuego a los dioses para entregarlo a los hombres; en el caso del marxismo, se trataría de conquistar la igualdad. La lucha por una auténtica emancipación humana quedaba rebajada así a un mito irrealizable y de resultados previsibles, ya que Prometeo terminó siendo castigado por la divinidad.

Según los defensores de esta crítica, el retroceso de las creencias religiosas en las sociedades desarrolladas había dejado un vacío en el hombre moderno que habría intentado llenar con la ilusa esperanza de construir un mundo de bienaventuranza en la tierra. El marxismo, con sus promesas de una sociedad fraternal, se habría convertido así en el sustituto contemporáneo de ese viejo espejismo sobre la redención.

nacionales del gas y del petróleo asentadas en la zona (sobre todo, francesas y españolas), por lo que la cúpula militar argelina, cercana a estos poderosos sectores económicos, no aceptó los resultados electorales y dio un golpe de Estado que derivó en una guerra civil encubierta. La dictadura militar presidida por el general Zerual fue reconocida y provista de armas por los «demócratas» de la Unión Europea, más preocupados por los recursos energéticos argelinos que por respetar los resultados electorales.

La militancia en los partidos comunistas no sería sino una forma de vida basada en la moderna fe marxista en un tiempo por venir, que tendría mucho de vivencia religiosa. La creencia en la historia como un destino inteligible de la humanidad a la prosecución de un fin, fundamentado en la idea de progreso, habría alimentado la falsa ilusión de poder alcanzar un mundo perfecto.

El pensamiento burgués laicizado identificaría con estos planteamientos al marxismo con una nueva Iglesia que intentaría imponer su credo, de modo coactivo, al ser humano libre, proponiéndole una salvación terrenal tan ilusoria como la de cualquier otra religión. La fe en la revolución, la esperanza puesta en el proletariado, la promesa de un mundo idílico permitirían vincular al marxismo con una moderna religiosidad, con sus santos, sus mártires y su liturgia.

Hemos de reconocer que tales formulaciones podían, desgraciadamente, calar en sectores ilustrados de la opinión pública occidental, sobre todo porque muchos de los planteamientos y acciones del comunismo oficial ayudaban a apuntalarlas: la parafernalia soviética con su ceremonial, el culto a la personalidad, el dogmatismo en los principios, determinadas formas de militancia, la persecución inquisitorial..., servían para establecer ese absurdo paralelismo.

No obstante, la finalidad que este tipo de discurso persigue es presentar los deseos de cambio como una ingenua ilusión propia de mentes religiosas. De hecho, una de las últimas y más importantes publicaciones en este sentido, escrita ya tras la caída de la URSS, llevaba por título *El pasado de una ilusión. La idea comunista en el siglo XX*, y el objetivo final del autor era transmitir a todos los ingenuos que habían creído, siguieran creyendo o pudieran llegar a creer, que: «estamos condenados a vivir en el mundo en que vivimos» (Furet, 1995: 560).

La última argumentación antimarxista viene de la mano de los hechos: el marxismo no ha conseguido sus objetivos, las revoluciones han fracasado, la URSS y los países del socialismo real desaparecieron ante nuestros ojos sin ofrecer resistencia, la historia, a la que apelaron los marxistas como referente vertebral, ha dictado sentencia, la teoría marxista se ha experimentado y ha resultado inviable; poco más se puede decir.

Quienes así piensan estaban predispuestos a hacerlo antes de que nada de eso ocurriera; las razones para ello podían ser múltiples y variadas:

interés de clase, alienación..., y los hechos sólo han venido a confirmar una certeza previa que en muchos casos era un deseo oculto o manifiesto. Al fin y al cabo, las viejas y nuevas resistencias debían terminar por rendir sus frutos. Desde el marxismo, debemos reconocerlo, el mayor obstáculo para el cambio en la actualidad, es considerarlo imposible; sin embargo, para los marxistas no sólo otro mundo es posible, sino que hoy, más que ayer, resulta imprescindible.

Esa visión imperante hoy de la realidad y de la misma historia —alimentada por el poder— no deja de ser ingenua y confiada. Invirtiendo la crítica, podemos decir que realmente la gran ilusión del liberal contemporáneo del mundo desarrollado es querer refugiarse en un presente continuo para no enfrentarse al futuro de la humanidad.

This page intentionally left blank

EPÍLOGO: ¿QUEDA ALGO DEL MARXISMO?

Volvemos a la pregunta inicial. ¿Tiene sentido en el alba del siglo XXI pensar y actuar remitiéndose a un pensamiento que surgió en la sociedad capitalista de mediados del siglo XIX? ¿Puede quedar algo de válido en él?

A lo largo del libro y en sus diferentes capítulos hemos ido apuntando aquello que creíamos superado y lo que, a nuestro juicio, seguía vivo. El marxismo primigenio pretendió ser una crítica al sistema capitalista desde presupuestos «científicos», así como una teoría práctica para su superación. Si respetamos esa vocación de cientificidad, no podremos soslayar el contraste con la realidad y con la práctica. Pero, lejos de pensar que esa realidad ha invalidado el conjunto de sus presupuestos, lo que viene a demostrarnos es que muchos de los análisis barajados por el marxismo siguen plenamente vigentes y que, incluso hoy, tienen más fundamento que cuando se formularon por primera vez, ya que el sistema criticado, en el último siglo, no ha hecho más que ahondar y extender lo que esta teoría puso al descubierto.

Sus postulados sobre la naturaleza explotadora y depredadora del capitalismo no han perdido vigencia y han llegado a alcanzar una dimensión que Marx sólo pudo intuir, si bien es cierto que se ha modificado el escenario, se han redistribuido los papeles y se han jerarquizado los sujetos que la padecen.

Así mismo, su interpretación sobre los intereses antagónicos de las clases y sus enfrentamientos, sin ser un aporte específicamente marxista a la sociología e historia de la humanidad, siguen plenamente vigentes.

La expansión creciente e ilimitada del capital monopolista también queda ratificada y universalmente admitida bajo el concepto de globalización. La adecuación del Estado a un determinado modelo económico-social se puede negar, pero ningún análisis serio podría desmentirla. La mercantilización de todos los aspectos de la vida, tanto materiales como espirituales, y la alienación que comporta continúan resultando difícilmente cuestionables.

Sin embargo, habría que ampliar, para ajustarlas a la realidad presente, las interpretaciones marxistas sobre las contradicciones de clase, englobando otras que han cobrado relieve en la sociedad actual: nacionales, étnicas, religiosas, ambientales, de género y un largo etcétera. También es cierto que habría que abandonar otros presupuestos que el materialismo histórico sostuvo en su momento y que no han podido superar el contraste con la realidad. Tal vez, el más relevante de éstos sea el relativo al sujeto social en el proceso de transformación.

Hoy no se puede sostener que la clase obrera siga siendo el sujeto privilegiado del futuro cambio social; no porque deje de tener un papel fundamental en dicho proceso, sino porque los hechos han demostrado y demuestran que la naturaleza de ese cambio exige de un sujeto plural que se deberá ir definiendo en el mismo devenir de la transformación.

No obstante, este somero balance no pasa de ser una mera opinión, ya que, por suerte, en este tema hoy no hay consenso ni siquiera en el campo del marxismo. Son muchos los que considerándose marxistas se muestran muy críticos con la «doctrina» clásica y consideran que buena parte de los principios en los que se apoyó en épocas pasadas están desfasados, aunque siguen pensando que muchas otras formulaciones continúan teniendo plena vigencia.

Así, por ejemplo, el marxista analítico Elster sostiene que el concepto de *socialismo científico* está muerto, como lo están también el materialismo dialéctico y buena parte de los principios económicos del marxismo, por ejemplo, la teoría de la tendencia a la baja en la tasa de ganancia como consecuencia del cambio técnico o la misma teoría de la plusvalía. Sin embargo, considera vigente el método dialéctico, la teoría de la alienación, la tesis sobre explotación o el principio de la lucha de clases.

El marxista polaco Schaff, tan leído en los años setenta, desde presupuestos humanistas, opina también que determinados principios siguen vivos, como el papel que el marxismo otorga a la historia en el sentido de una explicación global de las transformaciones sociales. Así mismo, estima plenamente vigente la teoría de la alienación, mientras que algunos aspectos que él mismo defendió con ahínco no los considera envejecidos sino erróneos; por ejemplo, la bipolarización de la sociedad en dos grandes clases enfrentadas, el papel preeminente del proletariado en el cambio social, la condena sin paliativos al mercado como elemento fundamental en la regulación económica, así como las apreciaciones de Marx sobre la religión.

Podríamos continuar con las formulaciones más variadas, pero lo positivo es constatar que el juicio está abierto. El fallo que se termine dictando sobre la pervivencia o caducidad de diferentes extremos de la teoría se inscribe en el tiempo. Lo incuestionable es que el fantasma de la igualdad sigue recorriendo no sólo Europa como antaño, sino el mundo globalizado; de su encarnación en un futuro dependerá que el ser humano sea capaz de superar sus luchas, su ceguera y su inhumanidad, rebasando lo que Marx consideraba la prehistoria, para iniciar la verdadera historia de una humanidad emancipada.

This page intentionally left blank

BIBLIOGRAFÍA

- ADLER, M. ([1919] 1970): *Consejos obreros y revolución*, Grijalbo, México.
- ADORNO, T. W. (1975): *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid.
- ALTHUSSER, L. (1967): *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México.
- (1970): *Lenin y la filosofía*, Era, México.
- y É. BALIBAR (1969): *Para leer El Capital*, Siglo XXI, México.
- ALVARADO, E. (coord.) (1998): *Retos del estado de bienestar en España a finales de los noventa*, Tecnos, Madrid.
- ÁLVAREZ JUNCO, J. (1971): *La Comuna en España*, Siglo XXI, Madrid.
- AMIN, S. (1976): *Imperialismo y desarrollo desigual*, Fontanella, Barcelona.
- (1978): *El desarrollo desigual*, Fontanella, Barcelona.
- ANDERSON, P. (1978): *Las antinomias de Antonio Gramsci*, Fontamara, Barcelona.
- (1979): *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Siglo XXI, Madrid.
- (1996): *Los fines de la Historia*, Anagrama, Barcelona.
- ANTAL, F. ([1947] 1989): *El mundo florentino y su ambiente social*, Alianza, Madrid.
- ANWEILLER, O. ([1958] 1975): *Los sóviets en Rusia*, Zero, Bilbao.
- ARCH, J., y V. NAUMOV (2001): *La lógica del terror. Stalin y la autodestrucción de los bolcheviques, 1932-1939*, Crítica, Barcelona.
- ARENDT, Hannah ([1963] 2002): *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid.
- ARGENTARIA (1995): *Las desigualdades en España. Síntesis estadística*. Fundación Argentaria-Visor Distribuciones, Madrid.
- ARON, R. ([1955] 1967): *El opio de los intelectuales*, Siglo Veinte, Buenos Aires.
- (1965): *La lucha de clases*, Seix Barral, Barcelona.
- ARSUAGA, J. L., e I. MARTÍNEZ (2002): *La especie elegida. La larga marcha de la evolución humana*, Temas de Hoy, Madrid.
- AXELOS, K. (1969): *Marx, pensador de la técnica*, Fontanella, Barcelona.
- BABEUF, G. ([1793] 1985): *El tribuno del pueblo*, Júcar, Madrid.

- BAHRO, R. (1979): *La Alternativa*, Alianza, Madrid.
- BALIBAR, É. (1969): «Los conceptos fundamentales del materialismo dialéctico», en Althusser y Balibar (1969).
- (1977): *Sobre la dictadura del proletariado*, Siglo XXI, Madrid.
- (1990): «“Droits de l’homme” et “droits du citoyen”: La Dialectique moderne de l’égalité et de la liberté», *Actuel Marx*, n.º 8.
- BARAN, P. (1959): *La economía política del crecimiento*, FCE, México.
- y P. SWEETZ (1968): *El capital monopolista*, Siglo XXI, México.
- BARNET, R. J., y R. E. MÜLLER (1976): *Los dirigentes del mundo. Global Reach. El poder de las multinacionales*, Grijalbo, Barcelona.
- BARON, S. H. ([1963] 1976): *Plejánov, el padre del marxismo ruso*, Siglo XXI, México.
- BASSO, L. (1976): *El pensamiento político de Rosa Luxemburg*, Edicions 62, Barcelona.
- BAUER, O. ([1907] 1980): *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, Siglo XXI, México.
- ([1938] 1972): *Fascismo y capitalismo*, Martínez Roca, Barcelona.
- BEBEL, A. ([1879] 1977): *La mujer y el socialismo*, Akal, Madrid.
- BENJAMIN, W. ([1968] 1980): *Iluminaciones*. Vol. I: *Imaginación y sociedad*; vol. II: *Poesía y capitalismo*; vol. III: *Tentativas sobre Brecht*, Taurus, Madrid.
- BENSAÏD, D. (2003): *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*, Herramienta, Buenos Aires.
- BERNAL, J. D. ([1939] 1984): *La función social de la ciencia*, Ayuso, Madrid.
- BERNSTEIN, E. ([1899] 1974): *Socialismo evolucionista*, Fontamara, Barcelona.
- BERNSTEIN, S. (1975): *Blanqui y el blanquismo*, Siglo XXI, Madrid.
- BETTELHEIM, Ch. (1973): «Comentarios teóricos», en A. Emmanuel (ed.): *Imperialismo y comercio internacional. El intercambio desigual*, Siglo XXI, Madrid.
- (1976): *Las luchas de clases en la URSS*, 2 vols., Siglo XXI, Madrid.
- (1982): *Problemas teóricos y prácticos de la planificación*, Tecnos, Madrid.
- BIGO, P. (1966): *Marxismo y humanismo. Introducción a la obra económica de Carlos Marx*, ZYX, Madrid.
- BLAKELEY, T. J. (1969): *La escolástica soviética*, Alianza, Madrid.
- BLANQUI, L. A. (1956): *Textes choisis*, Éditions Sociales, París.
- BLOCH, E. ([1921] 1967): *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, Ciencia Nueva, Madrid.
- ([1954-1959] 1975): *El principio esperanza*, Aguilar, Madrid.
- BLOOM, S. F. ([1941] 1982): *El problema nacional en Marx. El mundo de las naciones*, Siglo XXI, Madrid.
- BOBBIO, N. (1984): «Le promesse non mantenute della Democrazia», *Mondoperaio*, n.º 5.

- BOBBIO, N. (1995): *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*, Taurus, Madrid.
- BOCHENSKI, I. M. (1958): *El materialismo dialéctico*, Rialp, Madrid.
- BOLTANSKI, L., y È. CHIAPIELLO ([1999] 2002): *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, Madrid.
- BORÓN, A. (2003): *Imperio e imperialismo*, Itaca, México.
- BOTTIGELLI, E. (1967): «Presentation» a *Manuscrits de 1844*, Éditions Sociales, París.
- BOTTOMORE, T. B. (1966): *Minorías selectas y sociedad*, Gredos, Madrid.
- (1976): *La sociología marxista*, Alianza, Madrid.
- y otros (1983): *La miseria de la sociología*, Tecnos, Madrid.
- y otros (1984): *Diccionario del pensamiento marxista*, Taurus, Madrid.
- BOURDIEU, P. ([1979] 1988): *La distinción*, Taurus, Madrid.
- y J. C. PASSERON (1977): *La reproducción*, Laia, Barcelona.
- BOURGUINA, A., y H. GINTIS (1976): *Escuela y capitalismo en Estados Unidos*, Siglo XXI, Madrid.
- BRECHT, B. (1963): *Teatro*, ed. completa [sic], Consejo Nacional de Cultura, La Habana.
- (1979): *Poemas y canciones*, Alianza, Madrid.
- BRICIANER, S. (1976): *Anton Pannekoek y los consejos obreros*, Anagrama, Barcelona.
- BROUÉ, P. (1972): *Le Parti Bolchevique*, Minuit, París.
- BUCI-GLUCKSMANN, Ch. (1978): *Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*, Siglo XXI, Madrid.
- BUJARIN, N. ([1917-1918] 1972): *La economía mundial y el imperialismo*, Ruedo Ibérico, París.
- ([1919] 1974): *La economía política del rentista*, Laia, Barcelona.
- ([1920] 1972): *La teoría económica del período de transición*, Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba (Argentina).
- ([1921] 1974): *Teoría del materialismo histórico*, Siglo XXI, Madrid.
- y E. A. PREOBRAZHENSKI ([1919] 1977): *El ABC del comunismo*, Júcar, Madrid.
- CABET, É. ([1840] 1985): *Viaje por Icaria*, Orbis, Barcelona.
- CALLINICOS, A. (2003a): *Un manifiesto anticapitalista*, Crítica, Barcelona.
- (2003b): *Igualdad*, Siglo XXI, Madrid.
- CALVEZ, Y. (1960): *El pensamiento de Karl Marx*, Taurus, Madrid.
- CANAL R., y R. LAPIEDRA (1976): *Origen y evolución del universo*, Salvat, Barcelona.
- CAPRA, F. (1984): *El Tao de la Física*, Luís Cárcamo Editor, Barcelona.

- CARDOSO, F. H., y E. FALLETTO (1979): *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Siglo XXI, México.
- CARR, E. H. ([1953] 1973): *La Revolución bolchevique, 1917-1923*, Alianza, Madrid.
- ([1958] 1976): *Historia de la Rusia soviética. El socialismo en un solo país*, Alianza, Madrid.
- CARRILLO, S. (1977): *Eurocomunismo y Estado*, Crítica, Barcelona.
- CARSTEN, F. L. (1967): *La ascensión del fascismo*, Seix Barral, Barcelona.
- CATHREIN, V. ([?] 1934): *El socialismo. Una investigación sobre sus fundamentos y sobre su viabilidad*, Razón y Fe, Madrid.
- CAUTE, D. (1966): *Las izquierdas europeas desde 1789*, Guadarrama, Barcelona.
- CHAMBERLAIN, W. H. (1972): *Storia della Rivoluzione Russa*, 3 vols., Einaudi, Milán.
- CHAMBRE, H. (1970): *El marxismo en la Unión Soviética*, Tecnos, Madrid.
- CHESNEAUX, J. (1964): «Récents travaux marxistes sur le mode de production asiatique», *La Pensée*, n.º 114.
- CHEVALLIER, J. J. (1972): *Los grandes textos políticos desde Maquiavelo a nuestros días*, Aguilar, Madrid.
- CHILDE, V. G. ([1936] 1954): *Los orígenes de la civilización*, FCE, México.
- ([1947] 1970): *Teoría de la historia*, Pléyade, Buenos Aires.
- ([1951] 1980): *La evolución social*, Alianza, Madrid.
- CHOMSKY, N., y E. HERMAN (1990): *Los guardianes de la libertad*, Grijalbo, Mondadori, Barcelona.
- CLAUDÍN, F. (1970): *Crisis del movimiento comunista. Vol. I: De la Komintern al Kominform*, Ruedo Ibérico, París.
- (1977): *Eurocomunismo y socialismo*, Siglo XXI, Madrid.
- COCKETT, R. (1994): *Thiking the unthinkable: think-tanks and the economic counter-revolution, 1931-1983*, Harper Collins, Londres.
- COHEN, G. A. ([1978] 1986): *La teoría de la Historia de Karl Marx. Una defensa*, Siglo XXI, Madrid.
- COHEN, S. F. ([1974] 1976): *Bujarin y la revolución bolchevique*, Siglo XXI, Madrid.
- COHN-BENDIT, D. (1969): *El izquierdismo, remedio a la enfermedad senil del comunismo*, Grijalbo, México.
- COLE, G. D. H. ([1889-1914] 1957-1963): *Historia del pensamiento socialista*, 7 vols., FCE, México.
- COLLETTI, E. (1976): *La revolución china*, Era, México.
- COLLETTI, L. (1975): «De Hegel a Marcuse», en *Ideología y sociedad*, Fontanella, Barcelona.

- CORLAT, B. (1991): *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el toyotismo, el fordismo y la producción en masa*, Siglo XXI, México.
- CORNU, A. ([1955-1970] 1976): *Carlos Marx, Federico Engels*, 4 vols., Instituto del Libro, La Habana.
- DARNTON, R. (1987): *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, FCE, México.
- DEBORD, G. (2005): *La sociedad del espectáculo*, Pre-Textos, Valencia.
- DELLA VOLPE, G. (1965): *Karl Marx: opere filosofiche giovanile*, Editori Riuniti, Roma.
- (1969): *Rousseau y Marx*, Martínez Roca, Barcelona.
- DEUTSCHER, I. ([1949] 1968): *Stalin: Biografía política*, Era, México.
- ([1950] 1968): *Los sindicatos soviéticos*, Era, México.
- ([1954] 1966): *El profeta armado: Trotski, 1879-1921*, Era, México.
- ([1955] 1970): *Herejes y renegados*, Ariel, Barcelona.
- ([1959] 1968): *El profeta desarmado: Trotski, 1921-1929*, Era, México.
- ([1963] 1968): *El profeta desterrado: Trotski, 1929-1940*, Era, México.
- ([1964] 1975): *Ironías de la historia*, Edicions 62, Barcelona.
- (1975): *El marxismo de nuestro tiempo*, Era, México.
- DIMITROV, J. (1977): *Obras escogidas*, 2 vols., Akal, Madrid.
- DJILAS, M. (1957): *La nueva clase*, Edhasa, Buenos Aires.
- DOBB, M. H. ([1937] 1945): *Economía política y capitalismo*, FCE, México.
- ([1946] 1971): *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, Siglo XXI, Madrid.
- (1979): *Ensayo sobre crecimiento económico y planificación*, Tecnos, Madrid.
- DOLLÉANS E. ([1936] 1969): *Historia del movimiento obrero*, 3 vols., ZYX, Madrid.
- DOMHOFF, G. W. (1970): *¿Quién gobierna Estados Unidos?*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- DROZ, J. (ed.) (1976-1989): *Historia General del socialismo*, 4 vols., Destino, Barcelona.
- EDELMAN, B. (1980): *La práctica ideológica del Derecho. Elementos para una teoría marxista del Derecho*, Tecnos, Madrid.
- ELSON, D. (1990): «¿Socialismo de mercado o socialización del mercado?», *Impre-
cor*, n.º 78 (diciembre).
- ELSTER, J. ([1986] 1991): *Una introducción a Karl Marx*, Siglo XXI, Madrid.
- EMMANUEL, A. (1973): *Intercambio desigual*, Siglo XXI, Madrid.
- ENGELS, F. ([1850] 1981): *La guerra campesina en Alemania*, Progreso, Moscú.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, G. (1971): *El crepúsculo de las ideologías*, Salvat, Estella.
- FETSCHER, I. (1973): *El marxismo, su historia en documentos*, 3 vols., ZYX, Madrid.
- (1974): *Carlos Marx y el marxismo*, Monte Ávila Editores, Caracas.

- FEUERBACH, L. ([1841] 1975): *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca.
- FINLEY, M. (1975): *La economía de la antigüedad*, FCE, México.
- FIORI, G. ([1965] 1978): *Vida de Antonio Gramsci*, Edicions 62, Barcelona.
- FIRESTONE, S. (1976): *La dialéctica sexual*, Kairós, Barcelona.
- FOUCAULT, M. (1978): *Microfísica del poder*, La Piqueta, Barcelona.
- FOURIER, Ch. ([1808] 1974): *Teoría de los cuatro movimientos*, Barral, Barcelona.
- ([1845] 1972): *El nuevo mundo amoroso*, Siglo XXI, México.
- FRANK, A. G. (1967): *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, Instituto del Libro, La Habana.
- (1978): *Crítica y anticrítica*, Zero, Madrid.
- FRANK, P. (1973): *Historia de la IV Internacional*, Daniel Bilbao, Buenos Aires.
- FREUD, S. ([1927] 1974): *El porvenir de una ilusión*, en *Obras completas de Sigmund Freud*, vol. VIII, Biblioteca Nueva, Madrid.
- ([1930] 1974): *El malestar de la cultura*, en *Obras completas de Sigmund Freud*, vol. VIII, Biblioteca Nueva, Madrid.
- FROLICH, P. ([1939] 1976): *Rosa Luxemburgo. Vida y obra*, Fundamentos, Madrid.
- FROMM, E. ([1942] 1979): *El miedo a la libertad*, Martínez de Murguía, Madrid.
- (1966): *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México.
- (1980): *Anatomía de la destructividad humana*, Siglo XXI, Madrid.
- FUKUYAMA, F. (1995): *El final de la historia y el último hombre*, Planeta Agostini, Barcelona.
- (1999): «Pensando sobre el fin de la historia diez años después», *El País*, 17 de junio.
- FURET, F. (1995): *Il passato di un'illusione. L'idea comunista nel xx secolo*, Mondadori, Milán.
- GALBRAITH, J. K. (1967): *El nuevo Estado industrial*, Ariel, Barcelona.
- GANDY, G. R. (1978): *Introducción a la sociología histórica marxista*, Era, México.
- GARAUDY, R. (1970): *Marxismo del siglo xx*, Fontanella, Barcelona.
- GERRATANA, V. (1975): *Investigaciones sobre la historia del marxismo*, 2 vols., Grigalbo, Barcelona.
- GIDDENS, A. (1979): *La estructura de clases en las sociedades avanzadas*, Alianza, Madrid.
- GILDER, S. (1984): *Riqueza y pobreza*, Instituto de Estudios Económicos, Madrid.
- GLEICK, J. (1988): *Caos. La creación de una ciencia*, Seix Barral, Barcelona.
- GODELIER, M. (1972): *Racionalidad e irracionalidad en economía*, Siglo XXI, Madrid.
- GOLDMANN, L. (1975): *Marxismo y ciencias humanas*, Amorrortu, Buenos Aires.
- GÓMEZ GIL, C. (2004): *Las ONG en la Globalización*, Icaria, Barcelona.
- GORZ, A. (1981): *Adiós al proletariado*, El Viejo Topo, Barcelona.
- GRAHAM, L. R. (1978): *Ciencia y filosofía en la Unión Soviética*, Siglo XXI, Madrid.

- GRAMSCI, A. ([1929-1935] 1978): *Cuadernos de la cárcel*, Magisterio Español, Madrid.
- ([1949] 1962): *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Lautaro, Buenos Aires.
- (1971): *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- (1977): *Antología*, Siglo XXI, México.
- GRANT, T. (1997): *Rusia: De la Revolución a la contrarrevolución*, Fundación Federico Engels, Madrid.
- GUÉRIN, D. (1973): *Rosa Luxemburgo y la espontaneidad revolucionaria*, Proyección, Buenos Aires.
- (1978): *El anarquismo*, Campo Abierto, Madrid.
- GUERRERO, D. (2004): *Historia del pensamiento económico heterodoxo*, edición electrónica de 2004 en <www. Eumed.net/coursecon/librería>.
- y E. DÍAZ (1998): «Estado del bienestar y redistribución de la renta nacional en España desde la transición», en Alvarado (coord.) (1998).
- GUEVARA, E. *Che* (1977): *Escritos y discursos*, 8 vols., Editorial Ciencias Sociales, La Habana.
- HABERMAS, J. (1967): *Teoría y praxis*, Sur, Buenos Aires.
- (1975): *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires.
- (1984): *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid.
- HARDT, M., y A. NEGRI (2002): *Imperio*, Paidós, Barcelona.
- HARICH, W. (1978): *¿Comunismo sin crecimiento? Babeuf y el Club de Roma*, Materiales, Barcelona.
- HAUPT, G., M. LÖWY y C. WEILL (eds.) (1974): *Les marxistes et la question nationale, 1848-1914*, Maspero, París.
- HAWKING, S. ([1982] 1990): *Historia del tiempo*, Alianza, Madrid.
- HAYEK, F. von (1950): *Camino a la servidumbre*, Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid.
- HEGEL, G. W. F. ([1807] 1966): *Fenomenología del espíritu*, FCE, México.
- ([1812-1816] 1956): *Ciencia de la lógica*, Hachette, Buenos Aires.
- HEIDEGGER, M. ([1927] 1954): *Ser y tiempo*, FCE, México.
- HELLER, A. (1978): *Teoría de las necesidades en Marx*, Edicions 62, Barcelona.
- (1981): *Para cambiar la vida*, Crítica, Barcelona.
- HERTZ, N. (2002): *El poder en la sombra*, Planeta, Barcelona.
- HILFERDING, R. ([1910] 1961): *El capital financiero*, Tecnos, Madrid.
- HINDESS, B., y P. Q. HIRST (1979): *Los modos de producción precapitalista*, Edicions 62, Barcelona.

- HOBBS, Th. ([1651] 1982): *Leviatán*, Tecnos, Madrid.
- HOBBSBAWM, E. J. ([1964] 1979): *Trabajadores*, Crítica, Barcelona.
- (1968): *Rebeldes primitivos*, Ariel, Barcelona.
- (1977): *Industria e imperio*, Ariel, Barcelona.
- (1979): *Revolucionarios*, Ariel, Barcelona.
- y otros (eds.) (1979-1983): *Historia del marxismo*, 7 vols., Bruguera, Barcelona.
- HODGSON, G. (1980): *Socialismo y democracia parlamentaria*, Fontamara, Barcelona.
- HORKHEIMER, M., y T. W. ADORNO ([1947] 1972): *Dialéctica del iluminismo*, Sur, Buenos Aires.
- HOROWITZ, D., y otros (1973): *Marx y la economía moderna*, Laia, Barcelona.
- IGLESIAS, P. (1976): *Escritos*, Ayuso, Madrid
- ISRAEL, J. (1977): *Teoría de la alienación*, Edicions 62, Barcelona.
- JAMESON, F. ([1984] 1991): *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Barcelona.
- ([1991] 1996): *Teoría de la posmodernidad*, Trotta, Madrid.
- JAURÈS, J. ([1901] 1970): *Estudios socialistas*, Zero, Bilbao.
- ([1901-1904] 1969): *Histoire socialiste de la Révolution française*, 7 vols., Éditions Sociales, París.
- ([1910] 1932): *El nuevo ejército*, Aguilar, Madrid.
- JAY, M. (1974): *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Fráncfort*, Taurus, Madrid.
- JOLL, J. ([1955] 1976): *La Segunda Internacional, 1899-1914*, Icaria, Barcelona.
- JUTGLAR, A. (1973): *Ideologías y clases en la España contemporánea (1808-1874)*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid.
- KAMENKA, E. (1972): *Los fundamentos éticos del marxismo*, Paidós, Buenos Aires.
- KAUTSKY, K. ([1887] 1975): *La doctrina socialista*, Fontamara, Barcelona.
- ([1906] 1970): *Ética y concepción materialista de la historia*, Siglo XXI, México.
- ([1908] 1974): *Los orígenes y fundamentos del cristianismo*, Sígueme, Salamanca.
- ([1909] 1979): *El camino del poder*, Fontamara, Barcelona.
- ([1904] 1970): *La huelga general política*, Siglo XXI, México.
- ([1918] 1976): *La dictadura del proletariado*, Ayuso, Madrid.
- ([1919] 1977): *Terrorismo y comunismo*, Júcar, Barcelona.
- KELLER, S. (1971): *Más allá de la clase dirigente. Elites estratégicas en la sociedad moderna*, Tecnos, Madrid.
- KERNING, C. D. (comp.) (1975): *Marxismo y Democracia*, Rioduero, Madrid.
- KEYNES, J. M. ([1936] 1965): *Teoría general del empleo, el interés y el dinero*, FCE, México.
- KLEIN, N. (2002): *No Logo: el poder de las marcas*, Paidós, Barcelona.

- KOLAKOWSKI, L. (1980-1983): *Las principales corrientes del marxismo*, 3 vols., Alianza, Madrid.
- KOLLONTAI, A. (1976): *La mujer nueva, la moral sexual y otros escritos*, Ayuso, Madrid.
- KORSCH, K. ([1923] 1978): *Marxismo y filosofía*, Ariel, Barcelona.
- ([1929] 1975): *Concepción materialista de la historia*, Zero, Bilbao.
- ([1938] 1967): *Karl Marx*, Ariel, Barcelona.
- KOSIK, K. (1967): *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México.
- (1991): *El individuo y la historia*, Almagesto, Buenos Aires.
- KOTEK, J., y H. RIGOULOT (2001): *Los campos de la muerte*, Salvat, Barcelona.
- KRIEGLER, A. (1972): *Las Internacionales obreras*, Martínez Roca, Barcelona.
- KUCZINSKI, J. (1968): *Evolución de la clase obrera*, Guadarrama, Barcelona.
- KUUSINEN, O. (ed.) (1961): *Manual de marxismo-leninismo*, Imprenta Nacional, La Habana.
- LABICA G., y G. BENSUSSAN (1985): *Dictionnaire critique du marxismo*, PUF, París.
- LABRIOLA, A. ([1896] 1971): *Del materialismo histórico*, Grijalbo, México.
- ([1898] 1969): *Socialismo y filosofía*, Alianza, Madrid.
- LAFARGUE, P. (1976): *Textos escogidos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- LANGE, O. (1963): *Economía política*, FCE, México.
- LARUMBE, M.^a Á. (2002): *Una inmensa minoría, Influencia y feminismo en la Transición*, PUZ, Zaragoza.
- LECOURT, D. (1974): *El caso Lysenko*, Anagrama, Barcelona.
- LEFEBVRE, H. ([1939] 1974): *El materialismo dialéctico*, Pléyade, Buenos Aires.
- (1969): *El marxismo*, Carlos Pérez Editor, Buenos Aires.
- ([1972] 1976): *Espacio y política*, Edicions 62, Barcelona.
- ([1972] 1980): *El derecho a la ciudad*, Edicions 62, Barcelona.
- LENIN, V. I. (1988): *Obras completas* [cit. O. C.], 55 vols., Progreso, Moscú.
- LEWIN, M. (1970): *El último combate de Lenin*, Lumen, Barcelona.
- LICHTHEIM, G. ([1961] 1972): *El marxismo: un estudio histórico y crítico*, Anagrama, Madrid.
- (1970): *Los orígenes del socialismo*, Anagrama, Barcelona.
- LIEBKNECHT, K. ([1907] 1974): «Militarismo y antimilitarismo», en *Militarismo, guerra, revolución*, Roca, México.
- LOWY, M. (1973): *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Siglo XXI, Madrid.
- LUKÁCS, G. ([1923] 1973): *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México.
- ([1924] 1969): *Lenin*, Grijalbo, México.
- LUKES, S. (1975): *El individualismo*, Edicions 62, Barcelona.
- LUTTWAK, E. (2000): *Turbocapitalismo*, Crítica, Barcelona.

- LUXEMBURGO, R. ([1913] 1972): *La acumulación del capital*, Grijalbo, Barcelona.
- ([1922] 1976): *La revolución rusa y otros escritos*, Castellote, Madrid.
- ([1976] 1977): *Textos sobre la cuestión nacional*, De la Torre, Madrid.
- (1976): *Obras escogidas*, 2 vols., Pluma, Bogotá.
- (1978): *Obras escogidas: escritos políticos*, Era, México.
- LYOTARD, J. F. ([1979] 1989): *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid
- MALIA, M. (1980): *Comprendre la Révolution russe*, Seuil, París.
- MANDEL, E. (1971): *Ensayos sobre el neocapitalismo*, Era, México.
- (1972): *Tratado de economía marxista*, 2 vols., Era, México
- (1974a): *La formación del pensamiento económico de Karl Marx*, Siglo XXI, Madrid.
- (1974b): *Construir el Partido*, Schapire Editor, Buenos Aires.
- (1978): *Crítica del eurocomunismo*, Fontamara, Barcelona.
- MAO ZEDONG (1972-1977): *Obras escogidas* [cit. O. E.], 4 vols., Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín.
- MARCUSE, H. ([1941] 1972): *Razón y revolución*, Alianza, Madrid.
- ([1955] 1968): *Eros y civilización*, Barral, Barcelona.
- ([1958] 1967): *El marxismo soviético*, Alianza, Madrid.
- ([1967] 1968): *El final de la utopía*, Ariel, Barcelona.
- (1969): *El hombre unidimensional*, Seix Barral, Barcelona.
- MARIE, J. J. (1972): *El trotskismo*, Península, Barcelona.
- (2003): *Stalin*, Ediciones Palabra, Madrid.
- MARX, K. ([1841] 1971): *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*, Ayuso, Madrid.
- ([1847] 1970): «Contribución a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel», en *Los Anales franco-alemanes*, Martínez Roca, Barcelona.
- ([1847] 1984): *Miseria de la Filosofía*, Planeta, Barcelona.
- ([1867-1890] 1959): *El capital*, 3 vols., FCE, México.
- (1980): *Capital y tecnología. (Manuscritos inéditos de 1861-1863)*, Terra Nova, México.
- y F. ENGELS ([1846] 1970): *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona.
- y F. ENGELS (1976-1978): *Obras de Marx y Engels* [cit. OME], Crítica, Barcelona.
- y F. ENGELS (1981): *C. Marx, F. Engels. Obras escogidas* [cit. OEME], 3 vols., Progreso, Moscú.
- MATTELART, A., y A. DORFMAN (1972): *Para leer el pato Donald. Censura para mayores y menores*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- MATTHEWS, M. (1977): *Clase y sociedad en la Unión Soviética*, Alianza, Madrid.
- MATTICK, P. (1975): *Marx y Keynes: los límites de la economía mixta*, Era, México.
- MAYER, G. ([1932] 1979): *Friederich Engels. Biografía*, FCE, México.

- McLELLAN, D. (1971): *Marx y los Jóvenes Hegelianos*, Martínez Roca, Barcelona.
- (1977): *Karl Marx: Su vida y sus ideas*, Crítica, Barcelona.
- MEDVEDEV, R. (1976): *Que juzgue la historia*, Destino, Barcelona.
- MEHRING, F. ([1918] 1973): *Carlos Marx*, Grijalbo, Barcelona.
- MEILLASSOUX, C. (1980): *Mujeres, graneros y capitales. Economía doméstica y capitalismo*, Siglo XXI, México.
- MERLEAU-PONTY, M. ([1947] 1969): *Humanismo y terror*, Cosmos, Buenos Aires.
- ([1955] 1973): *Las aventuras de la dialéctica*, Leviatán, Buenos Aires.
- MILIBAND, R. (1974): *El Estado en la sociedad capitalista*, Siglo XXI, México.
- (1978): *Marxismo y política*, Siglo XXI, Madrid.
- MILLET, K. (1977): *La política sexual*, Aguilar, Madrid.
- MILLS, C. W. ([1951] 1973): *White-Collar: las clases medias en Norteamérica*, Aguilar, Madrid.
- (1957): *La elite del poder*, FCE, México.
- (1964): *Los marxistas*, Era, México.
- MINGIONE, E. (1993): *Las sociedades fragmentadas. Una sociología de la vida económica más allá del paradigma del mercado*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid.
- MISES, L. von ([1949] 2004): *La acción humana. Tratado de economía*, Unión Editorial, Madrid.
- MISHRA, R. (1994): *El estado de bienestar en la sociedad capitalista: políticas de desmantelamiento y conservación en Europa, América del Norte y Australia*, Ministerio de Asuntos Sociales, Madrid.
- MONDOLFO, R. (1964): *El humanismo de Marx*, FCE, México.
- MORTON, A. L., y G. TATE (1971): *Historia del movimiento obrero inglés*, Fundamentos, Madrid.
- NAVARRO, V. (1997): *Neoliberalismo y Estado del Bienestar*, Ariel, Barcelona.
- NETTL, J. P. (1974): *Rosa Luxemburg*, Era, México.
- NEUMANN, F. (1943): *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*, FCE, México.
- NOVACK, G. ([1969] 1978): *Su moral y la nuestra*, Fontamara, Barcelona.
- (1975): *Para comprender la historia*, Pluma, Buenos Aires.
- NOVE, A. (1965): *La economía soviética*, Gredos, Madrid.
- (1987): *La economía del socialismo factible*, Siglo XXI, Madrid.
- O'CONNOR, J. (1981): *La crisis fiscal del Estado*, Península, Barcelona.
- OFFE, C. (1990): *Contradicciones en el estado de bienestar*, Alianza, Madrid.
- OIZERMAN, T. I., y B. M. KÉDROV (1967): *La aparición del materialismo dialéctico y del materialismo histórico. Viraje revolucionario en la filosofía*, en M. A. Dynnik (dir.): *Historia de la filosofía*, t. III, Grijalbo, México.

- OLLMAN, B. (1998): *Market Socialism, the debate among socialists*, Routledge, Londres.
- OPARIN, A. I. (1979): *El origen de la vida sobre la Tierra*, Tecnos, Madrid.
- OSSOWSKI, S. ([1957] 1969): *Estructura de clases y conciencia de clase*, Península, Barcelona.
- PAN, L. (1988): *China después de Mao. Una nueva revolución*, Planeta, Barcelona.
- PANNEKOEK, A. ([1938] 1976): *Lenin, filósofo*, Zero, Bilbao.
- (1977): *Consejos obreros*, Zero, Bilbao.
- PASUKANIS, E. B. V. (1976): *Teoría general del Derecho y marxismo*, Labor, Barcelona.
- PENA, B. (1996): *Distribución personal de la renta en España*, Pirámide, Madrid.
- PETRAS, J. (1997): «Imperialism and NGOs in Latin America», *Monthly Review*, vol. 49, n.º 7 (diciembre).
- (2002): «Imperialismo versus imperio», *Laberinto*, revista del Departamento de Hacienda Pública de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad de Málaga (febrero).
- PIKETTY, T. (1997): *L'économie des inégalités*, La Découverte, París.
- PLEJÁNOV, G. V. ([1895] 1976): *El materialismo histórico*, Akal, Madrid.
- ([1898-1912] 1973): *La concepción materialista de la Historia. El arte y la vida social*, Ediciones Roca, México.
- ([1898] 1974): *El papel del individuo en la historia*, Grijalbo, Barcelona.
- ([1908] 1976): *Cuestiones fundamentales del marxismo*, Fontamara, Barcelona.
- PNUD (1998): *Informe sobre desarrollo humano 1997*, Mundi Prensa, Madrid.
- POPPER, K. R. ([1957] 1973): *Miseria del historicismo*, Alianza, Madrid.
- ([1947] 1984): *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona.
- POULANTZAS, N. (1970): *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, Siglo XXI, Madrid.
- (1979): *Fascismo y dictadura*, Siglo XXI, Madrid.
- (1977): *Las clases sociales en el capitalismo actual*, Siglo XXI, Madrid.
- (1982): *Estado, poder y socialismo*, Siglo XXI, Madrid.
- PREOBRAZHENSKI, E. A. ([1922] 1976): *De la NEP al socialismo*, Fontamara, Barcelona.
- ([1926] 1970): *La nueva economía*, Ariel, Barcelona.
- PRESTIPINO, G. (1977): *El pensamiento filosófico de Engels*, Siglo XXI, Madrid.
- PRIGOGINE I., y I. STENGERS (1990): *Entre el tiempo y la eternidad*, Alianza, Madrid.
- PRIMO DE RIVERA, J. A. (1959): *Obras completas*, Delegación Nacional de la Sección Femenina, Madrid.
- RAGONIERI, E. (1973): *Los cuatro primeros congresos de la Internacional Comunista*, Cuadernos de Pasado y Presente, México.

- RAWLS, J. (2002): *Teoría de la justicia*, FCE, México.
- REICH, W. ([1942] 1973): *La psicología de masas del fascismo*, Roca, México.
- ([1945] 1970): *La revolución sexual*, Ruedo Ibérico, París.
- REY, P. P. ([1973] 1982): *Las alianzas de clases*, Siglo XXI, Madrid.
- RICARDO, D. ([1817] 1973): *Principios de economía política y tributación*, Ayuso, Madrid.
- RICHTA, R. ([1968] 1972): *La civilización en la encrucijada*, Ártica Editorial, Madrid.
- RIZZI, B. (1980): *La burocratización del mundo*, Península, Barcelona.
- ROBESPIERRE, M. ([1789-94] 1958): *Œuvres*, 11 vols., Société des études robespierristes, París.
- ROBINSON, J. (1944): *Ensayo sobre la economía marxista*, FCE, México.
- ROBINSON, P. (1977): *La izquierda freudiana*, Gedisa, Barcelona.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, J. L. (1996): *Marx contra Marx*, Endymión, Madrid.
- RODRÍGUEZ PANIAGUA, J. M. (1972): *Marx y el problema de la ideología*, Tecnos, Madrid.
- ROEMER, J. E. ([1982] 1989): *Teoría general de la explotación y de las clases*, Siglo XXI, Madrid.
- ROSAL, A. del (1975): *Los congresos obreros internacionales en el siglo XX*, Grijalbo, México.
- ROSDOLSKY, R. (1970): *Génesis y estructura de El Capital de Marx*, Siglo XXI, Madrid.
- ROSTOW, W. W. (1961): *Las etapas del crecimiento económico*, FCE, México.
- (ed.) (1967): *Economía del despegue, hacia el crecimiento autosostenido*, Alianza, Madrid.
- ROWBOTHAM, S. (1978): *Feminismo y revolución*, Debate, Madrid.
- ROY, M. N. ([1930] 1972): *Revolución y contrarrevolución en China*, Roca, México.
- RUBEL, M. ([1948] 1974): *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, Amorrortu, Buenos Aires.
- ([1957] 1972): *Crónica de Marx*, Anagrama, Barcelona.
- SAINTE CROIX, G. E. M. de (1988): *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Crítica, Barcelona.
- SARTRE, J.-P. ([1960] 1982): *La crítica de la razón dialéctica*, en *Obras completas*, Aguilar, Madrid.
- (1963): *Marxismo y existencialismo*, Sur, Buenos Aires.
- SCHAFF, A. (1979): *La alienación como fenómeno social*, Crítica, Barcelona.
- SCHILLER, H. (1977): *Imperialismo USA en la comunicación de masas*, Akal, Madrid.
- SCHMIDT, A. ([1962] 1977): *El concepto de naturaleza en Marx*, Siglo XXI, Madrid.

- SCHUMPETER, J. A. (1976): *Capitalismo, socialismo y democracia*, Ariel, Barcelona.
- SCHWEICKART, D. (1997): *Más allá del capitalismo*, Sal Terrae, Santander.
- SEBASTIÁN, L. de (2002): *La pobreza en USA*, Cuadernos Cristianisme i Justícia, Barcelona.
- SEN, A. (1979): *Sobre la desigualdad económica*, Crítica, Barcelona.
- (1995): *Nuevo examen de la desigualdad*, Alianza, Madrid.
- SHAIKH, A. (1998): «The empirical strength of the labor theory of value», en R. Bellofiore (ed.): *Marxian Economics. A Reappraisal: Essays on volume III of Capital, Profits, Prices and Dynamics*, St. Martin Press, Nueva York.
- SHORT, Ph. (2003): *Mao*, Crítica, Barcelona.
- SHUB, D. ([1948] 1977): *Lenin*, 2 vols., Alianza, Madrid.
- SMITH, A. ([1776] 1994): *La riqueza de las naciones*, Alianza, Madrid.
- SOFRI, G. (1972): *El modo de producción asiático: Historia de una controversia marxista*, Edicions 62, Barcelona.
- SOGLIAN, F. (1972): *La Revolución rusa*, Bruguera, Barcelona.
- STALIN, J. V. ([1901-1934] 1952-1955): *Obras*, 15 vols., Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú.
- ([1913] 1976): *El marxismo y la cuestión nacional*, Fundamentos, Madrid.
- ([1924] 1975): *Fundamentos del leninismo*, Akal, Madrid.
- ([1938] 1976): «Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico», en *Historia del Partido Comunista (bolchevique) de la URSS*, 2 vols., Emiliano Escolar, Madrid.
- STOJANOVIC, S. (1972): *Crítica del socialismo de Estado*, Fundamentos, Madrid.
- SWEETZ, P. ([1942] 1945): *Teoría del desarrollo capitalista*, FCE, México.
- ([1953] 1974): *El presente como historia. Ensayos sobre capitalismo y socialismo*, Tecnos, Madrid.
- TARIQ ALI (2002): *El choque de los fundamentalismos: cruzadas, yihads y modernidad*, Alianza, Madrid.
- TEPLOV, F. (1989): *El testamento político de Federico Engels*, Progreso, Moscú.
- TERRAY, E. (1971): *El marxismo ante las sociedades primitivas*, Losada, Buenos Aires.
- THIERS, A. ([1848] 1880): *De la propiedad*, Antonio Novo, Madrid.
- THOMPSON, E. P. ([1963] 1977): *La formación histórica de la clase obrera*, 3 vols., Laia, Barcelona.
- (1981): *La miseria de la teoría*, Crítica, Barcelona.
- TIMPANARO, S. (1973): *Praxis, materialismo, estructuralismo*, Fontanella, Barcelona.
- TOGLIATTI, P. (1971): *Escritos políticos*, Era, México.
- TORRES LÓPEZ, J. (2000): *Desigualdad y crisis económica. El reparto de la tarta*, Sistema, Madrid.

- TORTOSA, J. M. (1993): *La pobreza capitalista*, Tecnos, Madrid.
- TOUCHARD, J. (1981): *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid.
- TROTSKI, L. D. ([1905] 1971): *Resultados y perspectivas*, 2 vols., Ruedo Ibérico, París.
- ([1905] 1975): *Resultados y perspectivas. Tres concepciones de la Revolución rusa*, Buenos Aires.
- ([1920] 1977): *Comunismo y terrorismo*, Júcar, Barcelona.
- ([1929] 1979): *Mi vida*, Akal, Madrid.
- ([1930-1933] 1980): *La lucha contra el fascismo*, Fontamara, Barcelona.
- ([1932-1933] 1973): *Historia de la Revolución rusa*, ZYX, Madrid.
- ([1937] 1976): *La revolución traicionada*, Fontamara, Barcelona.
- ([1937] 1977): *El programa de transición*, Akal, Madrid.
- ([1929-1940] 1977): *Escritos*, 11 vols., Pluma, Buenos Aires.
- TROTSKI, L. D. ([1939-1940] 1978): *El defensa del marxismo*, Akal, Madrid.
- ([1940] 1968): *Stalin*, Plaza y Janés, Barcelona.
- (1976): *Obras escogidas*, 2 vols., Fundamentos, Madrid.
- ULAM, A. B. (1969): *Los bolcheviques*, Grijalbo, Barcelona.
- VARGA E. (1928): «Les problèmes fondamentaux de la révolution chinoise», *La Correspondance Internationale*, n.º 56.
- VICENT, G. (1991): «¿Ser comunista. Una manera de ser?», en Ph. Ariès y G. Duby (dirs.): *Historia de la vida privada*, vol. 10, Taurus, Madrid.
- VRANICKI, P. (1977): *Historia del marxismo*, 2 vols., Sígueme, Salamanca.
- WALICKI, A. (1971): *Populismo y marxismo en Rusia*, Estela, Barcelona.
- WALLERSTEIN, I. (1979): *El moderno sistema mundial: la agricultura capitalista y los orígenes de la economía mundo-europea en el siglo XVI*, Siglo XXI, Madrid.
- WEBER, M. ([1904] 1976): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Edicions 62, Barcelona.
- WETTER, G. A. ([1952] 1963): *El materialismo dialéctico*, Taurus, Madrid.
- WITFFOGEL, K. A. ([1957] 1966): *Despotismo oriental. Estudio comparativo del poder totalitario*, Guadarrama, Barcelona.
- WOOD, A., y T. GRANT (1995): *Razón y revolución: Filosofía marxista y ciencia moderna*, Fundación Federico Engels, Madrid.
- WOODCOCK, G. ([1963] 1979): *El anarquismo*, Ariel, Barcelona.
- WRIGHT, E. O. ([1978] 1982): *Clases, crisis y Estado*, Siglo XXI, Madrid.
- ZIZEK, S. (2003): *¿Quién dijo totalitarismo?*, Pre-Textos, Valencia.

This page intentionally left blank

ÍNDICE DE MATERIAS

- abstracción: 42, 382
- aburguesamiento: 156
- acciones, Sociedades por: 205, 242
- acumulación: 53, 57, 233-237
- acumulación del capital, La* (Luxemburgo): 234-235
- AFL-CIO: ver *CIO (Congress of Industrial Organizations)*
- agricultura: 112n., 194, 206-207, 212-214, 218
- AIE: ver *aparatos ideológicos de Estado*
- AIT: ver *Primera Internacional*
- Aliados: 403, 404, 406
- alianza de clase: 360
- alienación: 57, 175-181, 426, 427
- alternativa, La* (Bahro): 130, 131
- amor libre: 397
- Anales Franco-Alemanes*: 27, 181
- anarquismo: 278, 323
- anarquistas: 278, 293, 296, 323, 324, 332, 341, 342, 352, 397
- antagonismo(s): 107, 276
- anticapitalismo: 256
- anticlericalismo: 72-74
- anticomunismo: 397-423
- Anti-Dühring* (Engels): 54, 86
- Anti-Engels* (Brzozowski): 92
- antiglobalización: 330-331
- Antigüedad: 276
- antiimperialismo: 349
- antítesis: 90
- aparatchiks*: 364
- aparatos ideológicos de Estado: 288
- armas: 271, 412, 414, 421n.
- arte: 47, 101, 150n., 157, 164
- Asamblea Constituyente (Rusia, 1917): 317, 336, 337
- Asociación Internacional de los Trabajadores: ver *Primera Internacional*
- átomo(s): 63
- Auschwitz: 37
- Autobiografía de Federico Sánchez* (Semprún): 410
- autonomía: 48, 123, 124, 125
- autoritarios, autoritarismo: 281, 323
- Banco Mundial: 161-162, 217, 268, 332
- bancos, capital bancario: 161, 244, 246n., 268
- Banda de los Cuatro: 211 y n., 212n.
- barbarie: 141
- base económica: ver *infraestructura*
- Bastilla: 352
- beneficio: 57, 118, 240, 256, 259, 265, 268
- Big Bang: 67, 68
- blanquismo: 334

- blanquistas: 313
 bloque histórico: 284, 315
 bolcheviques: 294, 310, 312, 314, 317, 326, 331, 336, 337, 338, 359, 361-363, 370, 371, 373, 374, 379, 401, 402, 417
 bolchevismo: 303
 bolsa: 191
 Bretton Woods, Sistema de (1944): 245 y n., 246n., 331n.
 burguesía: 30, 78, 128, 170, 198, 219, 248, 250, 278, 283, 297, 322, 337, 339, 342, 343, 344, 347, 351, 359, 363, 372, 382, 386, 396, 397, 399, 402, 412, 414
 burocracia: 21, 34, 113, 140, 148, 173, 211n., 216n., 316, 319, 364, 367, 372

Cahiers du Mouvement Ouvrier: 182n.
 cambio social: 22, 128, 352
 campesinado: 106, 265, 317, 343, 363, 377
 campos de concentración: 19, 37, 380 y n., 406, 416-419
 capital: 109, 110, 118, 149n., 150, 152, 153, 156, 182
 constante: 222, 228, 233 y n., 252, 253
 extranjero: 113, 114, 119, 217, 243
 monopolista: 236, 426
 variable: 222, 228, 231, 239
capital, El (Marx): 28, 53, 56, 78, 86, 137, 183, 185, 186, 241
 capitalismo de Estado: 318
 capitalismo popular: 150
 cartismo: 51 y n.
 castrismo: 349, 383n.
 CC. OO.: ver *Comisiones Obreras*
 centralismo democrático: 306, 312
 cerebro: 193 y n.
China Daily: 218

 ciencia: 39, 126
 ciencia ficción: 20
 ciencias naturales: 53n., 64, 84, 86
 ciencias sociales: 102
 científicos: 61, 66, 83, 84, 167 y n.
 CIO (Congress of Industrial Organizations): 197, 331
 ciudadanía: 109
 civilización: 104, 111, 130, 230
civilización en la encrucijada, La (Rich-
 ta): 39
 clandestinidad: 303, 358
 clase: 42, 47, 128, 142, 143, 144, 145, 148, 166, 187, 293
 burguesa: 109, 128, 163, 170, 218, 219, 235, 293, 391
 en sí: 148
 obrero: 47, 49, 101, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 217, 225, 265, 272, 277, 285, 293, 300, 307, 311, 313, 316, 318, 323, 326, 332, 334, 342, 343, 344, 346, 357, 359, 361, 372, 399, 412, 420
 trabajadora: 110, 143, 149, 151, 153, 156, 241, 261, 262, 266, 272, 278, 300, 302, 308, 311, 316, 317, 333, 355, 357, 398, 403
 clases: 142-149, 276, 277, 278, 283, 284, 292, 293, 295, 297, 299, 305, 332, 355, 368, 388, 394
 dominadas: 283, 288, 293, 296, 297, 298, 401
 dominantes: 35, 39, 120, 170, 277, 298, 321, 338, 355, 388, 399, 401, 402, 413, 414
 medias: 112, 116, 117, 149 y n., 308, 414

- CNT: ver *Confederación Nacional del Trabajo*
- colectivización: 213, 417
- colectivos: 158, 162, 163 y n., 167, 387
- colonialismo: 114
- comercio: 118, 128, 206, 207, 210, 214, 223, 234, 266
- Comisiones Obreras: 153, 259, 260
- Comité de Salud Pública: 395
- competencia: 241-243
- Comuna de París (1871): 73, 293, 307, 315, 322, 334, 351, 352, 357, 399, 400
- comunas: 213
- comunidad de mujeres: 397
- Comunidad Europea: 109
- comunismo: 51, 132, 134, 135, 156, 260, 273, 277, 295, 318, 319, 321, 324, 328, 373, 376, 394, 395, 396, 397, 398, 400, 402, 407, 409, 410, 412, 415, 420, 421, 422
- de guerra: 210, 310, 311, 338
- primitivo: 128, 133, 136, 302
- soviético: 54, 132, 138, 380, 411
- ¿Comunismo sin crecimiento?* (Harich): 131
- Comunismo y terrorismo. El anti-Kautsky* (Trotsky): 361-362
- concepción materialista de la historia, La* (Plejánov): 87n.
- conceptos fundamentales del materialismo histórico, Los* (Harnecker): 13
- conciencia: 53n., 99, 110, 121, 122, 125, 130, 145, 146-148, 247, 280, 283, 284, 285, 286, 309, 311, 313, 324
- tradeunionista: 311
- Confederación General de Trabajadores: 324
- Confederación Nacional del Trabajo: 323, 342
- Conferencia de Londres (1871): 323
- Conferencia de Filadelfia (1876): 323
- Conferencia de Tammensfors (1905): 312
- Conferencia de Zimmerwald (1915): 310, 326
- Conferencia de Kienthal (1916): 310, 326
- Conferencia de Leningrado (1931): 140
- Conferencia de Potsdam (1945): 403
- Conferencia de Yalta (1945): 344, 404
- Conferencia de París (1946): 404
- conflictos: 25, 101, 107, 109, 110, 121, 152, 153
- Congreso anarquista (Londres, 1881): 323
- Congreso de la I Internacional (La Haya, 1872): 323
- Congreso de la II Internacional (París, 1889): 324
- Congreso de la II Internacional (París, 1900): 325
- Congreso de la II Internacional (Ámsterdam, 1904): 307, 325
- Congreso de la II Internacional (Stuttgart, 1907): 325
- Congreso de la II Internacional (Basilea, 1912): 325
- Congreso II de la III Internacional (1920): 326
- Congreso III de la III Internacional (1921): 147
- Congreso VII de la III Internacional (1935): 343
- Congreso de la IV Internacional (de reunificación, 1963): 329
- Congreso de la Internacional Obrera y Socialista (Hamburgo, 1923): 326

- Congreso IX del Partido Comunista (b) de Rusia (1920): 306n.
 Congreso X del Partido Comunista (b) de Rusia (1921): 310, 363
 Congreso XV del Partido Comunista (b) de la URSS (1927): 341
 Congreso XIII del Partido Comunista de China (1987): 216
 Congreso XIV del Partido Comunista de China (1992): 217
 Congreso XV del Partido Comunista de China (1997): 217
 Congreso del Partido Comunista de Italia (Livorno, 1921): 125
 Congreso XX del Partido Comunista de la Unión Soviética (1956): 135, 377
 Congreso II del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia (Londres, 1903): 359, 370
 Congreso del Partido Socialdemócrata de Alemania (Jena, 1911): 308
 Congreso del Partido Socialdemócrata de Alemania (Bad Godesberg, 1959): 33
 Congreso XXVIII del Partido Socialista Obrero Español (1979): 33
 Congreso Sindicalista Revolucionario (Berlín, 1922): 323
 conjurados: 313, 334
 conocimiento: 55, 63, 65, 66, 79, 80, 87, 88, 90, 92n.
 Constitución: 297, 346, 383, 404
 consumo: 21, 46, 192, 197, 210, 215, 223, 228, 233, 235, 241, 245, 252, 253
 contradicción: 128, 205, 235, 248, 271, 286
Contribución a la crítica de la economía política (Marx): 122
 «Contribución a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel» (Marx): 71
 Convención: 396
 convenios colectivos: 198, 203, 344
 correa de transmisión: 306 y n.
 cosmovisión: 30, 31
 crecimiento económico: 128, 129, 132, 135, 212, 215, 242, 251, 253, 259
 crisis: 37, 40, 41, 108, 129, 175
 económica: 113, 241-247, 267, 325, 334
 general: 244, 285, 197, 298, 315, 364, 372
 política: 158, 270, 320, 325, 391
 cristianismo: 19, 69-76, 98, 165, 175, 354
 cristianos: 69-76, 174
 crítica: 333
 artística: 45, 156-157
Crítica de la filosofía del Estado de Hegel (Marx): 292
crítica de la razón dialéctica, La (Sartre): 94n., 168
Crítica del programa de Gotha (Marx): 73, 132, 357
 cualitativo: 79, 83-84
 cuantitativo: 79, 83-84
 Cuarta Internacional: 97, 329-330
 culto a la personalidad: 167, 368
 cultura: 36, 37, 44, 46, 47, 49, 271

Del socialismo utópico al socialismo científico (Engels): 87
 democracia: 216n., 259, 273, 292, 294, 300-301, 307, 314, 317, 342, 361, 362, 372, 380, 381, 395, 420
 burguesa: 33, 74, 103, 111, 294, 300, 362, 363, 385
 cristiana: 247
 «realmente existente»: 393
 social: 251, 257, 350, 380-395

- socialista: 294, 295, 313, 316, 394-395
 democracias populares: 345
 depresión: 241, 243, 246, 334
 derecha: 23, 45, 232, 250, 341, 342, 368, 401, 413
 derechos humanos: 39, 379, 383 y n., 384n., 386
 desarrollo: 97, 100, 103, 108, 122, 126-132, 139, 141, 144, 189, 196, 207, 224, 230, 237, 262, 264
 desigual: 112, 264-265
 descolonización: 111, 263
 desestalinización: 135, 140, 338, 355n.
 desigualdad: 20, 24, 25, 195, 204, 207, 208, 211, 218 y n., 231, 255, 268
 deslocalización: 215, 243, 264
 determinación estructural: 145
 determinismo: 21, 36, 84, 123, 124, 125, 190
 dialéctica: 51n., 76-79, 149
Dialéctica de la naturaleza (Engels): 78, 93, 129, 193
 dictadura del proletariado: 278, 354-368, 395
dictadura del proletariado, La (Kautsky): 317, 359
18 brumario de Luis Bonaparte, El (Marx): 291
Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro (Marx): 63
 dinero: 208, 233
 Dios: 29, 70, 276, 280, 286
 dioses: 29, 276
 Directorio: 302, 395
 disidentes: 368-380
 distopía: 171, 240
 distribución: 127, 142, 187, 218n., 224, 231, 232, 237, 240
 división del trabajo: 57, 277
doctrinas económicas de Marx, Las (Kautsky): 54
 dogmatismo: 20, 30, 75, 93, 142, 376, 422
 ecologistas: 331n., 332
 economía: 107, 124, 191-274
 capitalista: 241, 245
 de mercado: 207
 planificada: 214, 216, 217, 219
 política: 49, 51n., 58, 142, 181, 193, 207, 222, 235
 socialista: 211
 «economía-mundo»: 265-266
 economías: 112, 113, 149n., 231, 232, 241, 242, 244, 249, 255, 263
Economist, The: 111, 121
 Edad Media: 29, 30, 191
 Edad Moderna: 110, 191
 efecto invernadero: 208n.
 efecto mariposa: 83
égalité: 26
 ejército: 334
 de reserva: 243, 255
 Ejército Rojo: 339, 345, 364, 370, 375
 ELAS; 347n.
 elites: 47, 100, 114, 254, 263, 391
enfermedad infantil del «izquierdismo» en el comunismo, La (Lenin): 306n., 318
 entrismo: 329 y n.
 entropía: 81
 «Esbozo de una crítica de la economía política» (Engels): 181
 esclavitud: 128, 225
 esclavos: 128, 381
 Escuela de Fráncfort: 13, 35-38
 espartaquistas: 235, 339
 espontaneidad: 309, 311, 317, 338, 344
 estado de bienestar: 47, 245-251, 254, 256, 299

- Estado: 103, 113, 121, 122, 138, 142, 161, 165, 167, 207, 210, 212, 213, 214, 217, 218, 219, 273, 282, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 315, 355, 356, 357, 364, 366, 380, 382, 385, 390, 393, 394, 411
 interventor: 241-249, 252, 253, 255, 298
 nación: 263, 270, 271
 social: 40, 156, 299
Estado en la sociedad capitalista, El (Miliband): 297
Estado y la revolución, El (Lenin): 291, 294, 359, 360
 estalinismo: 34, 35, 38, 47, 135, 138, 182, 184, 296, 312, 314, 327, 366-367, 369, 376, 379, 386, 420
 estalinistas: 326, 341, 376
 estrategia: 117, 135, 138, 139, 150, 161, 162, 197-198, 215, 252, 260, 261, 262, 267, 268, 273, 287, 300, 306n., 308, 322, 326, 327, 328, 343, 345, 348, 349, 350, 355 y n., 360, 377, 406
 estructuralismo: 31, 52 y n., 54, 147, 179, 184
 eurocomunismo: 355 y n.
 evolución: 61, 62, 68, 79, 89, 95
 evolucionismo: 93, 95
 excedente: 128, 194, 203, 229, 265, 269
 explotación: 42, 225-232, 293, 356, 381, 387, 426
 explotadores: 107, 356, 360, 362
 explotados: 107, 285, 288, 356
 exportación de capital: 237
 falange: 51n.
 Falange Española: 414
 familia: 104, 123, 154, 158, 195, 201, 204, 207, 213
 fascismo: 35, 117-118, 125, 130, 244, 289, 320, 323, 327, 342, 343, 374, 403, 411-415, 419
 fascistas: 296, 318, 341-344, 352, 393, 402, 403, 411-415
 federación: 258, 322, 325
 feminismo: 48, 158-159, 332
 fetiche: 216, 221
 feudalismo: 128, 225, 382
Feuerbach (Engels): 91n.
 filosofía
 de la praxis: 28, 31, 125
 idealista: 61-63
 materialista: 61-62, 63-65
final de la utopía, El (Marcuse): 156
 Física: 80, 81, 84-85, 91
 flexibilidad: 195, 199, 201, 262
 Fondo Monetario Internacional: 161, 217, 243, 245, 268, 332, 420n.
 fordismo: 196-200
 formación económico-social: 134
 Foro Social Mundial: 331
 franquismo: 13, 155, 289, 376, 381, 409
 Frente Popular: 154n., 173n., 327, 342, 344
 freudomarxistas: 31
 fuerza de trabajo: 207, 209, 221, 222, 223, 224, 228, 230, 234, 263
 fuerzas productivas: 126-129
 fundamentalismo: 110-121, 249
Gaceta Renana: 27
 ganancia(s): 198, 221, 222, 223, 225, 229, 233 y n., 242n., 253, 255, 390
 gasto social: 248, 255, 388n.
 globalización: 14, 39, 161, 259, 266-268, 271, 274, 330, 426

- golpe de Estado: 113n., 115, 334, 336, 339, 340, 343, 412, 414, 421n.
- Gosplan: 375
- gran industria: 197, 210
- Gran Terror: 373, 375, 379, 417
- Grundrisse* (Marx): 185, 186
- guerra: 20, 38, 40, 41, 110, 111, 173, 237, 240, 241
- guerra campesina en Alemania, La* (Engels): 100
- guerra civil en Francia, La* (Marx): 293, 294, 357
- guerra de guerrillas, La* (Che Guevara): 349
- Guerra Fría: 54, 252, 345, 402, 408, 410
- guerrilla: 346-350
- hambre: 19, 172, 224, 241, 297, 338
- hegemonía: 125, 285, 296, 297, 360, 362, 367, 376
- Histoire socialiste de la Révolution française* (Jaurès): 101
- Historia: 57, 77, 87, 95, 97-102
- Historia del Partido Comunista (bolchevique) de la URSS* (Comisión del Comité Central del PC (b) de la URSS): 136
- Historia y consciencia de clase* (Lukács): 92, 147
- historicismo: 42, 52, 101, 102
- historiografía: 265
- huelga general: 152, 153, 263, 340, 342, 349, 372
- huelgas: 152-153
- idealismo: 56n., 61-63
- ideología: 39, 43, 47, 56, 70, 76, 92, 102, 103, 107, 110, 117, 118, 119, 123, 125, 127, 146, 156, 160, 164, 170, 177, 217, 281-285
- ideología alemana, La* (Marx y Engels): 53, 57, 99, 165, 166, 186, 285, 292
- Iglesia: 69, 71-75
- igualdad: 20, 23, 24, 25, 26, 154, 158, 175, 381, 382, 394, 396, 398, 415, 420-421
- Ilustración: 23, 45, 47, 320, 321
- imperialismo: 44, 53, 115n., 233-237, 269-274, 327, 374
- imperialismo, fase superior del capitalismo, El* (Lenin): 236
- Imperio: 269-274
- Imperio* (Hardt y Negri): 269-274
- impuestos: 213, 222, 247, 249, 255
- Independent, The*: 116n.
- individuo: 21, 53n., 163-169
- industria: 112, 113, 130, 135, 136, 145-146, 150, 157, 173, 187, 197, 198, 210, 211, 212, 214, 215, 231, 236, 238, 242n.
- inflación: 248, 253, 255
- infraestructura: 121-125, 129, 284
- inmigrantes: 249, 407n.
- instrumentos de producción: 127, 136
- insurrección: 116, 119, 147, 303, 334
- integrista: 110, 114, 118
- intelectuales: 125, 130, 146, 155, 156, 157, 285, 296, 330, 332, 336, 360, 384, 409
- intelectualidad: 157, 378
- intercambio: 119, 192, 194, 206, 208, 223, 228, 263, 264
- desigual: 264
- Internacional*: 216n.
- Internacional Comunista: ver *Komintern*
- Internacional Obrera y Socialista: 326
- Internacional Sindical Revolucionaria: 323
- Internacional Socialista: 328

Internacionales: ver *Primera Internacional*; *Segunda Internacional*; *Komintern*; *Cuarta Internacional*
 internacionalismo: 306, 320, 321, 322, 324, 326, 328, 330, 372

Internet: 239

Iskra: 310

islamismo: 19, 41n., 111, 117, 119

islamistas: 113, 114, 116, 117, 118, 119, 383n., 420n.

izquierda: 23, 41, 45, 120, 132, 151, 153, 154n., 155, 156, 159, 161, 163, 247, 296, 302, 319, 320, 326, 330, 331n., 386n., 342, 414

Izquierda Hegeliana: 57, 77, 182, 333

izquierdismo: 318-319

Izvestia: 347n.

jacobinismo: 395

jerarquía: 140

jornada de trabajo: 110, 203, 224, 225, 230

jubilación: 197

justicia social: 76, 112, 189, 217, 256

juventud: 41, 155, 156, 160

keynesianismo: 245, 246, 248, 254

Kominform: 327-328

Komintern: 139, 147, 237, 326-327, 339-340, 343, 361, 371

Kommunismus: 147

KPD: ver *Partido Comunista de Alemania*

Kremlin: 405

Kronstadt (1921): 363

kulaks: 210-211, 417

laborista: 386n.

legitimación: 37, 156, 276, 292, 297, 298, 299, 336, 390

leninismo: 34, 47, 54, 183, 302

leninistas: 319

ley

agraria: 395-396

de la oferta y la demanda: 220, 226

leyes

de la dialéctica: 78-80, 84, 85, 86, 88, 90, 98

de la historia: 85, 97, 99, 100, 102, 139

económicas: 144, 234

liberación: 112, 157

liberalismo: 19, 30, 39, 170, 183, 192, 195, 207, 210, 249, 250, 251, 253, 379, 382, 385, 386, 390, 396, 397, 398, 409, 411, 415

libertad: 21, 26, 39, 57, 99, 154, 165, 167, 168, 169, 170, 172, 176, 188, 207, 224, 248, 253, 254, 257, 260, 273, 280, 352, 362, 363, 380, 381, 385, 387, 395, 403, 408, 410, 420

Libro Rojo (Mao Zedong): 105

Liga de los Comunistas (1847): 303, 304, 305

Liga de los Comunistas de Yugoslavia: 328

Ligue Communiste Révolutionnaire: 330

literatura: 176

lógica: 42, 99, 102, 104, 119, 164

lucha

de clases: 40, 47, 48, 50, 104-110, 111, 119, 120, 121, 124, 128, 142, 155, 187, 257, 272, 276, 283, 285, 298, 304, 309, 326, 328, 355, 359, 372, 426

de los contrarios: 89

ideológica: 110, 126, 167, 169, 176, 183, 289

política: 110, 280, 290, 302, 319, 323, 335, 336

luchas de clases en Francia, Las (Marx):
144, 334, 357

lumpemproletariado: 144

luxemburguismo: 34

Manifiesto del Partido Comunista
(Marx y Engels): 20, 25, 28, 50,
56, 150, 292, 294, 302, 303,
304, 321, 397, 398

Manuscritos de economía y filosofía de
1844 (Marx): 38, 57, 93, 95,
180-186

Manuscritos inéditos de 1861-1863
(Marx): 195

maoísmo: 105, 140, 377

máquina: 196, 199, 229

marginalistas: 221, 228

marxismo

analítico: 41, 43, 44, 230, 426

clásico: 26, 42, 44, 297, 353, 426

vulgar: 36, 53, 54, 283, 287

marxismo soviético, El (Marcuse): 94,
155

marxismo y el problema nacional, El
(Stalin): 134

marxismo-leninismo: 236

marxistas-leninistas: 105

masas: 163-169, 281, 306, 307, 308,
311, 312, 313, 315, 316, 319,
321, 332, 334, 336, 337, 338,
343, 348, 352, 365

mass media: ver *medios de comunicación*

materia: 61-69

materialismo: 51n., 61-69

dialéctico: 30, 53, 55, 58, 59, 61-
96, 186

histórico: 30, 53, 55, 58, 59, 97-
190, 303

Mayo del 68: 46, 154 y n., 155, 198,
279, 319, 329

mecanicismo: 36, 54, 85, 125, 188, 189

medio ambiente: 129, 299

medios de producción: 126-127, 193,
203, 204, 205, 208, 209, 210,
214, 222, 223, 224, 231, 233,
234, 306n., 328n., 413

medios de comunicación: 39, 110,
150n., 285, 298, 391-393

mencheviques: 310, 312, 363, 370,
417

mercado: 21, 150, 161, 162, 170, 203-
208, 298, 390, 394, 427

de trabajo: 114, 201, 230, 256,
257, 258, 261

laboral: 201, 207, 208, 234, 257,
258, 261

mundial: 112, 114, 119, 236,
238, 266, 407

mercados financieros: 243-244, 330

mercancía: 182, 206, 207, 220, 221,
222, 223, 226, 227, 228, 230,
233, 235, 240, 241, 267, 281

metafísica: 77

miliciana: 47, 261, 269, 306, 320,
422

miseria: 41, 72, 118, 131, 161, 241,
407, 420n., 421

Miseria de la filosofía (Marx): 205

modernidad: 23, 40, 47, 48, 175, 421

moderno sistema mundial, El (Waller-
stein): 265-266

modo de producción: 49, 132-138,
187, 191, 194, 205, 222, 224,
353

asiático: 138-142

capitalista: 124, 133, 134, 136,
187, 222, 224, 225, 232,
240, 241, 278, 284, 338

esclavista: 108, 138n., 225

feudal: 133, 136, 140, 225

socialista: 134, 140, 187

monarquía: 115, 165, 347n., 382,
404, 413

moneda: 191, 206, 245, 246n.

- monopolio: 144, 210, 228
Monthly Review: 160
 moral: 62, 157, 164, 175, 177, 189, 280, 288, 320, 397, 410
 motor de la historia: 107
 movilizaciones: 197, 331, 346
 Movimiento de Resistencia Global: 332
 movimiento obrero: 73, 91, 92, 152, 197, 234, 235, 255, 278, 305, 307, 308, 309, 318, 320, 322, 324, 325, 361, 377, 412
 movimientos sociales: 41n., 158-160, 271, 390
mujer y socialismo, La (Bebel): 53
 mujeres: 26, 47, 48, 104
 multinacionales: 43, 240, 267
 multitud: 272-273
 Muro de Berlín: 18, 216, 403, 406-407, 407n., 408

 nación: 302, 321, 356, 359, 381, 400, 403
 nacionalismo: 19, 111, 114, 321
 nacionalsocialismo: 35, 37, 38, 155, 197, 237, 341, 403, 411, 414, 415, 416
 Naciones Unidas: 116, 383, 405, 407n.
 naturaleza: 64, 65, 69, 73, 74, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 88, 89, 91, 92, 95
náusea, La (Sartre): 178
 nazismo: ver *nacionalsocialismo*
 necesidades: 25, 87n., 130, 192, 193, 206, 220, 233
 neocapitalismo: 155, 156, 251-256
 neocaridad: 160
neoliberalismo: 113, 114, 158, 160, 161, 189, 246, 251-256, 299, 330, 332, 353, 390
 Neolítico: 194, 292

 neomarxismo: 38, 40
 NEP: ver *Nueva Política Económica*
New Left Review: 155
 Nomenclatura: 365
Nosotros (Zamiatin): 172
Nuestras tareas políticas (Trotski): 313
 Nueva Izquierda: 36, 155-158
 Nueva Política Económica: 210-211, 310, 338
 nuevas tecnologías: 238-240
 nuevo espíritu del capitalismo: 255
 Nuevo Orden Mundial: 272, 353, 390

Octubre (Eisenstein): 332
 Oficina Socialista Internacional: 325
 OIT: ver *Organización Internacional del Trabajo*
 oligarquía: 391
 OMC: ver *Organización Mundial del Comercio*
 ONG: ver *Organizaciones No Gubernamentales*
 ONU: ver *Naciones Unidas*
 Oposición de Izquierdas: 329
 opresión: 106, 120, 173, 321
Ordine Nuovo, L': 125
 Organización del Tratado del Atlántico Norte: 405
 Organización Internacional del Trabajo: 258
 Organización Mundial del Comercio: 216, 268, 331n., 332
origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado, El (Engels): 86, 293
orígenes y fundamentos del cristianismo, Los (Kautsky): 101
 oro: 206, 245n., 246n.
 ortodoxia: 87, 178, 265
 ortodoxos: 358, 385
 OTAN: ver *Organización del Tratado del Atlántico Norte*

- pactos sociales: 157, 257
 Pactos de la Moncloa: 157, 257
Pats, El: 386n., 389n.
 países del Este: 40, 189, 209, 344, 353, 377, 401, 405
 países desarrollados: 25, 40, 130, 198, 203, 236, 239, 241, 247, 258, 264-265, 268, 269, 384n.
Para comprender la historia (Novack): 97
Para leer El capital (Althusser y Balibar): 55
 partido: 147, 148, 158, 302-320
 partido(s) comunista(s): 58, 287, 306n., 312, 320, 329n., 340, 350, 354-355, 369, 373, 375, 422
 Partido Comunista de Alemania: 31n., 100, 130, 235, 340, 384
 Partido Comunista (bolchevique) de la URSS: 341, 366
 Partido Comunista (bolchevique) de Rusia: 306n., 363
 Partido Comunista Británico: 28
 Partido Comunista Chino: 105, 211-219
 Partido Comunista Cubano: 349
 Partido Comunista de Bulgaria: 340
 Partido Comunista de España: 173n., 260, 342, 355n., 376, 409, 410
 Partido Comunista de Hungría: 147, 339
 Partido Comunista de la Unión Soviética: 135, 377
 Partido Comunista Francés: 29n., 55, 344, 355n., 401, 402
 Partido Comunista Italiano: 75, 125, 157, 158, 314, 355n.
 Partido Comunista Polaco: 375
 Partido Democrático del Pueblo de Afganistán: 113n., 115
 Partido Kadete: 363
 Partido Obrero Alemán: 73
 Partido Obrero de Unificación Marxista: 173 y n.
 Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia: 86n., 309, 310, 358
 Partido Social Revolucionario: 363
 Partido Socialdemócrata de Alemania: 32, 56n., 235, 307, 308, 309, 324, 335, 338
 Partido Socialista Italiano: 125
 Partido Socialista Obrero Español: 257-258, 260, 320, 341, 385
 Partit Socialista Unificat de Catalunya: 376
 Patria y Libertad: 414
 pauperización: 268, 269
 PC (b): ver *Partido Comunista (bolchevique) de Rusia*; *Partido Comunista (bolchevique) de la URSS*
 PCCh: ver *Partido Comunista Chino*
 PCE: ver *Partido Comunista de España*
 PCF: ver *Partido Comunista Francés*
 PCI: ver *Partido Comunista Italiano*
 PCUS: ver *Partido Comunista de la Unión Soviética*
 pensamiento único: 39
 pequeña burguesía: 109, 117, 119, 149n., 150, 304, 308, 342, 343, 360, 372
 pequeña propiedad: 205, 360, 395
 perestroika: 338
 periferia: 263-269
 Plan Marshall: 345, 405
 planes quinquenales: 93, 212, 364
 planificación: 209-219
 plusvalía: 42, 222-224, 228-229, 230-231, 240, 263, 426
 absoluta: 224
 relativa: 224
 política: 275-279
 populismo: 115n.
 POSDR: ver *Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia*

- posguerra: 103, 156, 198, 244, 246, 249, 254, 255, 347, 353, 410, 420
- posmarxismo: 40, 44, 269, 270
- posmodernidad/posmodernismo: 39, 40, 43, 44-49, 273, 290
- POUM: ver *Partido Obrero de Unificación Marxista*
- Pour Marx*: ver *La revolución teórica de Marx (Althusser)*
- Pravda*: 310, 347n., 366
- praxis: 28, 279, 287, 333
- precio: 219-224
- Prehistoria: 206
- premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia, Las* (Bernstein): 33
- Primera Guerra Mundial: 19, 33, 51, 237, 291, 325, 326, 338, 339, 363, 416
- Primera Internacional: 28, 167, 278, 307, 321, 322-323, 324, 399
- Primer de Mayo: 325
- «Príncipe moderno»: 315
- principio esperanza, El* (Bloch): 354
- privatización: 217, 218, 258, 268
- privilegios económicos: 414
- proceso productivo: 126, 127, 132, 145, 146, 151n., 163, 199, 203, 215, 222, 224
- procesos de Moscú: 333, 374
- producción: 109, 122, 124, 126, 127, 129, 151, 157, 173, 187, 192-201, 203, 205, 206, 208, 209, 210, 213-216, 220-224, 226-229, 231, 233, 235, 237, 238, 240, 241
- productividad: 249, 256
- Programa de Transición: 328
- progreso: 129, 289, 321, 422
- proletariado: 42, 149-153, 283, 284, 293, 294, 301, 304-308, 313, 316, 317, 320-324, 332, 333, 337, 343, 354-362, 365, 371, 372, 375, 385, 397, 402, 408, 422, 427
- propaganda: 110, 171, 210, 211, 214, 222, 326, 328, 378, 392, 402, 406, 416, 418, 419
- propiedad: 127, 203-208, 292, 356, 383, 387, 395, 398, 400
- privada: 118, 136, 138, 139, 140, 179, 181, 193, 203-208, 218, 219, 277, 292, 357, 386, 396, 413, 420
- social: 136, 322, 394
- Psicología: 163
- PSOE: ver *Partido Socialista Obrero Español*
- PSUC: ver *Partit Socialista Unificat de Catalunya*
- purgas: 373-374
- ¿Qué hacer?* (Lenin): 283, 311
- racionalidad: 21, 37, 70
- raza: 24, 48
- razón: 37, 48, 77, 98
- Razón y revolución* (Marcuse): 155
- reforma agraria: 337
- Reforma social o revolución* (Luxemburgo): 234
- reformismo: 34, 153, 178, 188, 307, 308, 321
- Reich: 340, 403, 413, 419
- relaciones de producción: 39, 126-128, 187, 194, 195, 198, 201, 203, 205, 221, 222, 288, 362
- religión: 56n., 63, 69-76, 104, 110, 118, 123, 124, 165, 177, 187, 427
- renano, Modelo capitalista: 246
- renta básica: 332
- resistencia: 109, 110, 135, 138, 153, 173

- revolución: 41, 42, 119, 127, 131, 148, 150, 154n., 163, 173, 179, 183, 288, 294, 333, 334, 351-354, 356, 357, 358, 372, 399, 402, 422
- científico-técnica: 39, 131, 237, 271
- conservadora/neoconservadora: 249, 353
- industrial: 49, 101, 150, 225
- neolítica: 292
- permanente: 371
- social: 128
- Revolución americana: 333
- Revolución china: 34, 54, 104-105, 139, 140, 377, 403
- Revolución cubana: 349, 368
- Revolución Cultural: 105
- Revolución francesa: 23, 24, 26, 45, 142, 177, 302, 321, 333, 351-352, 395
- Revolución inglesa: 333, 351
- Revolución rusa
 - de 1905: 310, 316, 370
 - de febrero de 1917: 86n., 317, 337, 338
 - de octubre de 1917: 18, 33, 35, 53, 54, 87, 92, 125, 135, 310, 317, 326, 336, 338, 352, 363, 369, 370, 371, 374, 401, 402, 418
- revolución proletaria y el renegado Kautsky, La* (Lenin): 359
- revolución teórica de Marx, La* (Althusser): 55
- revolución traicionada, La* (Trotski): 296
- revoluciones
 - burguesas: 163, 333
 - de 1848: 50n., 303, 334, 357
 - sociales: 128, 352
- Romanticismo: 320
- sagrada familia, La* (Marx y Engels): 165, 182
- salario: 57, 143, 181, 202, 221, 223, 224, 229, 230, 250, 264, 344, 416
- diferido: 230, 253
- histórico: 230
- invisible: 230
- justo: 229, 230
- real: 253
- social: 230
- sandinismo: 328
- Secretariado Unificado de la Cuarta Internacional: 329
- Segunda Guerra Mundial: 25, 35, 40, 237, 244, 287, 326, 344, 347n., 402
- Segunda Internacional: 324-326
- seguridad social: 197
- servicios públicos: 25
- siervos: 108, 136, 208, 225
- sindicalización: 197, 258, 259
- sindicatos: 51, 256-263, 288, 306 y n., 319, 325, 328n., 342, 390, 414, 416
- síntesis: 90
- situación de la clase obrera en Inglaterra, La* (Engels): 86, 150
- sobreinversión: 243
- socialdemocracia: 229, 250, 284, 308, 313, 316, 317, 318, 327, 357, 359, 389
- socialdemócratas: 18, 188, 250, 287, 328, 341, 343
- socialfascismo: 327
- Socialisme ou Barbarie*: 319
- socialismo: 86n., 101, 123, 129, 130, 136, 137, 139, 141, 149, 169, 170, 171, 188, 189, 209, 210, 217, 247, 253, 277, 294, 300, 301, 306n., 313, 318, 320, 321, 339, 355 y n., 358,

- 360, 363, 366, 367, 371, 372, 377, 386, 394, 396, 397, 399, 406, 416
científico: 22, 87, 141, 426
de Estado: 318
de mercado: 209-219
en un solo país: 93, 210, 338, 371
o barbarie: 188
«real»: 18, 129, 209, 386, 406, 422
utópico: 22, 51 y n.
Socialist Workers Party: 329
sociedad
abierta: 410
civil: 161, 292, 315, 390
de los dos tercios: 40
sin clases: 103, 149, 277, 279
socialista: 131, 209, 318, 338, 355, 358
Sociedad Fabiana: 32
solidaridad: 141, 146, 162, 322, 324, 421
sóviets: 315-319, 337, 365, 370, 402
subcontratación: 202
subdesarrollo: 263-265, 384
subproducción: 241
sufragio universal: 51n., 292, 357, 358, 382, 398
superestructura: 36, 121-126, 276, 284
superproducción: 198, 241-243
talibanes: 116

tasa
de ganancia: 233 y n., 241-244, 426
de plusvalía: 231
Tobin: 331 y n.
taylorismo: 196-200
tecnocracia: 126, 238
telón de acero: 403
teología de la liberación: 184, 232
teoría del conocimiento: 56, 282
Teoría de Juegos: 43 y n.
Tercer Mundo: 22n., 35, 112, 141, 160, 242, 263
Tercer Reich: 403, 419
Tercera Internacional: ver *Komintern*
Terror (durante la Revolución francesa): 395
Terror (durante el estalinismo): ver *Gran Terror*
terrorismo: 41n., 355-356, 386n.
Terrorismo y comunismo (Kautsky): 361
terroristas: 336, 337
tesis: 90
tiempo: 65, 67-69, 81
Tiempos modernos (Chaplin): 197
Times, The: 411
titismo: 328, 376
totalitarismo: 45, 102, 411-423
toyotismo: 195-203
trabajo: 21, 191-203
alienado: 181-182, 184, 185
asalariado: 181-182, 193, 224, 232, 238, 268
socialmente necesario: 221, 227
Trabajos preparatorios para La sagrada familia (Riazánov): 182
Transición: 157, 257
Tratado de Versalles (1919): 339
Tratado de Brest-Litovsk (1918): 363, 370
Tratado de Maastricht (1992): 251
Tratado de Kioto (1997): 160
trotskismo: 34, 97, 140, 373
trotskistas: 326-330, 365

UGT: ver *Unión General de Trabajadores*
Unidad Popular: 13
Unión de Lucha para la Liberación de la Clase Obrera: 309
Unión Europea: 251, 421n.

Unión General de Trabajadores: 153,
257, 259, 260, 320

Unión Obrera (Tristan): 321

Unità, L': 125

utopía/utopismo: 17, 20, 21, 22, 300,
356, 373

valor: 219-224

de cambio: 220, 222, 226, 227,
228, 240

de uso: 193, 206, 220, 227

valor-trabajo: 221, 222, 226-228, 231

valores: 39

vanguardia: 314, 360

vida cotidiana: 36

viejo topo: 186-190

violencia: 41n., 117, 159, 173, 205,
288, 333, 335, 336, 359, 360,
361, 363, 399, 412

Yo fui ministro de Stalin en España
(Hernández): 409

zapatistas: 330

zarismo: 309, 311, 335

Zonas Económicas Especiales de
China: 215

This page intentionally left blank

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Adams, John: 302
Adorno, Theodor W.: 35
Agustín de Hipona: 98, 176
Akímov (Vladímir P. Machnovec): 359
Alfvén, Hannes: 68, 69
Allende, Salvador: 13
Althusser, Louis: 13, 35, 52, 53, 55-59, 94n., 179, 269, 287, 288
Álvarez Junco, José: 399, 400
Amin, Samir: 264, 265
Antal, Friedrich: 101
Arendt, Hanna: 351
Arias Salgado, Rafael: 248
Aron, Raymond: 289
Axelos, Kostas: 183
- Bábel, Isaac: 375
Babeuf, Gracchus (François-Noël): 302, 395
Bachelard, Gaston: 56
Badiou, Alain: 421
Bahro, Rudolf: 130, 131
Bakunin, Mijail: 166, 278, 323
Balibar, Étienne: 26, 270
Baran, Paul: 263, 264, 265
Barbieri, Frane: 355n.
Barthes, Roland: 52-53n.
Batista, Fulgencio: 348, 349
Bauer, Bruno: 69
- Bebel, August: 53
Bell, Daniel: 289
Beneš, Edvard: 346
Benet, Juan: 380n.
Benjamin, Walter: 35
Bensaid, Daniel: 44, 329
Berlinguer, Enrico: 355n.
Berlusconi, Silvio: 393
Bernstein, Eduard: 32, 33, 34, 149, 189, 234, 358, 385
Bettelheim, Charles: 265
Beveridge, William: 245
Bigo, Pierre: 183
Bin Laden, Osama: 116
Bismarck, Otto von: 245
Blair, Tony: 328, 386n.
Blanco, Hugo: 329
Blanqui, Louis-Auguste: 50 y n., 302, 303, 356
Bloch, Ernst: 354
Bloch, Joseph: 87
Bloomberg, Michael: 392n.
Bobbio, Norberto: 23, 387, 390, 391, 393
Boltanski, Luc: 156
Bordiga, Amadeo: 125
Borón, Atilio: 270, 274
Bottigelli, Emile: 185
Brandy, Herman: 414

- Brzozowski, Stanislaw: 92
 Bujarin, Nikolái I.: 210, 371, 374
 Bultmann, Rudolf K.: 74
 Bush, George H. W. (I): 249
 Bush, George W. (II): 249
- Cabet, Étienne: 51 y n.
 Callinicos, Alex: 22n., 44
 Calvez, Jean-Yves: 183
 Cánovas del Castillo, Antonio: 398
 Capek, Karel: 237
 Capra, Fritjof: 85
 Carnot, Nicolas-Léonard-Sadi: 81n.
 Carrillo, Santiago: 355 n.
 Castoriadis, Cornelius: 319
 Castro, Fidel: 349, 350, 368, 383, 408
 Castro Delgado, Enrique: 409
 Cathrein, Victor: 400
 Celso, Aulio Cornelio: 176
 Chaplin, Charles: 197
Che Guevara: ver *Guevara, Ernesto Che*
 Chen Yun: 216
 Chesneaux, Jean: 141
 Chevallier, Jean-Jacques: 291
 Chiapiello, Ève: 156
 Chomsky, Noam: 180, 392
 Churchill, Winston: 347n., 402
 Cicerón, Marco Tulio: 351
 Clausius, Rudolf: 81n.
 Clinton, Bill: 116n., 408
 Cockett, Richard: 254
 Cohen, Gerald A.: 42
 Cohn-Bendit, Daniel: 319
 Colletti, Lucio: 94n., 277
 Comín, Alfonso Carlos: 75
 Comorera, Joan: 376
 Condillac, Étienne Bonnot de: 282
 Condorcet, Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat, marqués de: 282, 351
 Conquest, Robert: 418
 Copérnico, Nicolas: 351
 Cornu, Auguste: 184
- Dallin, David J.: 417
 Daniel, Yuli: 378
 Darnton, Robert: 101
 Debray, Régis: 350
 Della Volpe, Galvano: 184
 Demócrito de Abdera: 62, 63
 Deng Xiaoping: 212 y n., 213, 216, 217, 218, 219
 Destutt de Tracy, Antoine-Louis-Claude: 282, 283
 Dickens, Charles: 19
 Dimitrov, Georgi: 340, 343
 Dolléans, Édouard: 303
 Dos Passos, John: 409
 Dostoievski, Fédor M.: 171
 Dühring, Karl Eugen: 54, 86
- Einstein, Albert: 68
 Eisenstein, Serguéi M.: 332
 Elson, Diane: 211
 Elster, John: 42, 94n., 426
 Emmanuel, Arghieri: 264, 265
 Engels, Friedrich: 27, 28, 32, 54, 55, 56n., 61, 64, 73, 74, 78, 79, 80, 84, 85-96, 99, 100, 106, 108, 121, 123, 124, 129, 133, 137, 139, 144, 150, 165, 178, 181, 182 y n., 186, 188, 193, 194 y n., 204, 278, 286, 287, 293, 295, 303, 304, 305, 307, 308, 309, 321, 322, 324, 333, 334, 352, 356, 357, 358, 359, 385
 Esenin, Serguéi A.: 378
 Espartaco: 108
- Fernández de la Mora, Gonzalo: 289
 Fetscher, Iring: 32, 94
 Feuerbach, Ludwig: 56 y n., 57, 69, 71, 177, 178
 Fischer, Louis: 409
 Ford, Henry: 196-197
 Foucault, Michel: 42n., 279-281
 Fourier, Charles: 51 y n., 274, 392

- Frank, Andre Gunder: 263, 264, 265
 Freud, Sigmund: 31n., 36, 175, 178, 279
 Friedman, George: 37
 Friedman, Milton: 254
 Fromm, Erich: 13, 183
 Fukuyama, Francis: 103-104
 Fulbright, William: 406
 Furet, François: 422
- Garbai, Sándor: 339
 García Salve, Francisco: 75
 Gell-Mann, Murray: 66
 Gide, André: 409
 Ginzburg, Evguenia S.: 419
 Ginzburg, Natalia: 419
 Gleick, James: 83
 Gómez Gil, Carlos: 160
 Góngora, Luis de: 207
 González, Felipe: 171
 Gottwald, Klement: 346
 Gramsci, Antonio: 53, 124-126, 284, 285, 296, 297, 314, 315
 Grant, Ted: 347n.
 Guerrero, Diego: 231
 Guevara, Ernesto *Che*: 349, 350, 368
 Guinzburg, Alexandr: 378
 Guizot, François: 106, 142, 397
- Habermas, Jürgen: 36, 249, 298
 Hamilton, Alexander: 302
 Hardt, Michael: 269-274
 Harich, Wolfgang: 131, 132
 Harnecker, Marta: 13
 Haro Tecglen, Eduardo: 111
 Hawking, Stephen: 67
 Hayek, Friedrich August von: 253, 254
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 27, 38, 56 y n. 62, 69, 77-79, 85, 87, 98-99, 102, 103, 155, 177, 178, 183, 185, 292, 410
 Heidegger, Martin: 178, 279, 289
- Heller, Agnes: 32
 Helvétius, Claude-Adrien: 282
 Heráclito: 77
 Hergé (Georges Prosper Remi): 402
 Hernández, Jesús: 409
 Heródoto: 97
 Hess, Moses: 181
 Hilferding, Rudolf: 53, 236
 Hindenburg, Paul von: 413
 Hitler, Adolf: 413
 Hobbes, Thomas: 165, 290, 292
 Hobsbawm, Eric J.: 191
 Hobson, John A.: 236
 Hofstadter, Richard: 381
 Horkheimer, Max: 35
 Hoxha, Enver: 345
 Hu Yaobang: 216
 Hua Guofeng: 211
 Hugenberg, Alfred: 413
 Huxley, Aldous: 171-174, 240
- Iglesias, Pablo: 385
 Iñigo, José María: 380n.
- Jackson, Andrew: 302
 Jameson, Frederic: 43, 44, 47, 49
 Jaurès, Jean: 101
 Jefferson, Thomas: 302, 381
 Jiang Qing: 212n.
 Jomeini, Ruhollah: 115
 Jorge II (rey de Grecia): 347n.
 Juan Pablo II: 75
 Jutglar, Francesc: 398
- Kafka, Franz: 175
 Kámenev, Lev: 366, 370, 373, 374
 Károlyi, Mihály: 339
 Kautsky, Karl: 32, 54, 101, 146, 308, 311, 317, 325, 335, 361, 362, 369
 Kédrov, Bonifati M.: 184
 Kelvin, William Thomson, barón: 81n.

- Keynes, John Maynard: 245-246
 Kiróv (Serguéi M. Kostrikov): 135, 373
 Knorin, Vilgelm Georgievic: 375
 Koestler, Arthur: 409
 Kolarov, Vasil: 340
 Kondratieff, Nikolái D.: 251
 Korsch, Karl: 317, 318
 Kosik, Karel: 168-169, 175
 Kostov, Traicho: 379
 Kotek, Joël: 419
 Krivine, Alain: 329
 Krupp, Alfred: 413
 Krúpenskaia, Nadezhda K.: 310
 Kugelmann, Ludwig: 351
 Kun, Béla: 147, 339, 375
- La Boétie, Étienne de: 275
 La Rouchefoucauld-Liancourt, François-Alexandre-Frédéric, duque de: 352
 Labrousse, Ernest: 396
 Lacan, Jacques-Marie Émile: 52n.
 Lafargue, Paul: 309, 334, 335
 Lamarck, Jean-Baptiste: 123n.
 Lambert, Pierre: 329
 Landshut, Siegfried: 182
 Lang, Fritz: 151n.
 Larumbe, M.^a Ángeles: 400
 Lefebvre, Henri: 29 y n., 30
 Lefort, Claude: 319
 Lemaître, Georges: 67
 Lenin (Vladímir I. Uliánov): 51, 65, 86n., 91, 93, 135, 143, 146, 147, 167n., 182n., 210, 236, 237, 262, 277, 283, 287, 294, 295, 296, 300, 306 y n., 309-314, 318, 325, 326, 335, 359, 360, 362, 363, 364, 365, 369, 370, 371
 Lévi-Strauss, Claude: 52n.
 Liancourt, duque de: ver *La Rouchefoucauld-Liancourt, François-Alexandre-Frédéric, duque de*
- Liebknecht, Wilhelm: 309, 335
 Lim Biao: 105
 Lincoln, Abraham: 398
 Lipset, Seymour Martin: 289
 Lissenko, Trofim D.: 123 y n., 136
 Liu Shaoqi: 212n.
 Llanos, José María de: 75
 Luis XVI (rey de Francia): 352
 Lukács, György: 91, 92 y n., 93, 146, 147-148, 284, 287
 Luttwak, Edward N.: 22 n., 239
 Luxemburgo, Rosa: 53, 188, 189, 234-235, 240, 313, 325, 362
 Lyotard, Jean-François: 102
- Macaulay, Thomas Babbington: 398
 Madariaga, Salvador de: 253
 Madison, James: 302
 Maitan, Livio: 329
 Malia, Martin: 337
 Malthus, Thomas Robert: 106
 Mandel, Ernest: 185, 209, 252, 306, 329
 Mandelshtam, Osip: 375
 Mao Ze Dong: 104-106, 107, 140, 141, 211 y n., 212n., 216, 219, 347, 348, 368, 377
 Maquiavelo, Nicolás: 276, 315
 Marchais, Georges: 355n.
 Marcuse, Herbert: 94 y n., 155-156
 Markos, Vafiadis: 347n.
 Márto, Julius: 325
 Masaryk, Jan: 346
 Mattelart, Armand: 180
 Mattick, Paul: 317-318
 Mayer, Jacob Peter: 182
 Mazzini, Giuseppe: 321
 Medvédev, Roy A.: 379
 Medvédev, Zhores A.: 379
 Mehring, Franz: 100
 Mercader, Ramón: 375
 Metaxás, Ioannis: 347n.
 Metternich, Klemens Wenzel L.: 397

- Meyerhold, Vsevolod E.: 375
 Mignet, François-Auguste: 106, 142
 Mijailovski, Nikolái K.: 137
 Miliband, Ralph: 297
 Miliukov, Pavel N.: 337
 Mill, John Stuart: 106
 Millerand, Alexandre: 325
 Mirbach, Wilhelm, conde: 363
 Mises, Ludwig von: 163n., 254
 Mishra, Ramesh: 249
 Mola, Emilio: 414
 Mólotov, Viacheslav M.: 404
 Mondolfo, Rodolfo: 183
 Montaigne, Michel Eyquem de: 30
 Moravia, Alberto: 175
 Moro, Aldo: 269
 Moro, Tomás: 17, 171
 Morton, Arthur Leslie: 398
 Mussolini, Benito: 411, 413-414

 Napoleón I: 282
 Nasser, Gamal Abdel: 115
 Negri, Toni: 269-274
 Newton, Isaac: 68, 80
 Nikolaevski, Boris I.: 417
 Nikoláiev, Leonid: 373
 Nin, Andreu: 173n.
 Novack, George: 97
 Nove, Alec: 209

 O'Connor, James: 248
 Offe, Claus: 36, 249-250, 298
 Oizerman, Teodor I.: 184
 Orwell, George: 172-173, 240, 381
 Owen, Robert: 396

Pablo (Michel Raptis): 329 y n.
 Pablo de Tarso: 176
 Pannekoek, Anton: 317-318
 Petras, James: 160, 270, 274
 Piatakov, Gueorgui L.: 374
 Piketty, Thomas: 232
 Platón: 17, 63, 290, 410

 Platten, Fritz: 375
 Plejánov, Gueorgui V.: 32, 86 y n., 87n., 309, 310
 Popper, Karl: 102, 254, 410
 Poulantzas, Nicos: 144-145, 148
 Prigogine, Ilya: 80, 81, 82, 84
 Primo de Rivera, José Antonio: 411
 Proudhon, Pierre Joseph: 205

 Rádek, Karl B.: 366, 374
 Ragionieri, Ernesto: 361
 Rajk, László: 376
 Rakovski, Christian G.: 366
 Raptis, Michel: ver *Pablo* (*Michel Raptis*)
 Rawls, John: 26
 Reagan, Ronald: 249, 255, 408
 Reich, Wilhelm: 31n.
 Riazánov, (David B. Goldenbach): 182 y n.
 Ricardo, David: 50, 106, 142, 181, 221, 222
 Richta, Radovan: 38-39
 Richter, Eugene: 170
 Rigoulot, Pierre: 419
 Ríkov, Alexéi I.: 373, 374
 Robbins, Lionel: 254
 Robespierre, Maximilien: 396
 Rodríguez Zapatero, José Luis: 111
 Roemer, John: 42, 230-231
 Rosal, Amaro del: 325
 Rousseau, Jean-Jacques: 165, 205
 Rubel, Maximilien: 183

 Sabine, George H.: 411
 Sacristán, Manuel: 75
 Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy, conde de: 320, 396
 Sajárov, Andréi: 379
 Salandra, Antonio: 414
 Sanjurjo, José: 414
 Sartre, Jean-Paul: 18, 31, 91, 94n., 168, 178

- Say, Jean-Baptiste: 181
 Schaff, Adam: 178, 427
 Schlesinger, Arthur: 352
 Schmitt, Carl: 411
 Schröder, Gerhard: 250
 Schweickart, David: 211
 Semprún, Jorge: 410
 Senior, Nassau William: 228
 Sepúlveda, Mario: 414
 Shaikh, Anwar: 231
 Short, Philip: 217
 Silone, Ignacio: 409
 Siniavski, Andréi: 378
 Smith, Adam: 50, 142, 181, 192, 195,
 207, 220, 222, 233
 Soglian, Franco: 337
 Solzhenitsin, Alexandr I.: 379, 380 y
 n., 416, 419
 Spencer, Herbert: 166
 Spinoza, Baruch: 272, 273
 Stalin (Iósif V. Dzhugashvili): 134-
 136, 167n., 182n., 210, 211,
 213, 295, 328, 347, 365, 367,
 370, 371, 374, 377, 404, 405
 Sten, Vesterli E.: 375
 Stiglitz, Joseph: 249
 Stirner, Max: 166
 Suharto, Ahmed: 115

 Tasca, Angelo: 125
 Tate, George: 398
 Taylor, Frederick Winslow: 196
 Thatcher, Margaret: 249, 255
 Thierry, Jacques-Nicolas-Augustin: 106,
 142
 Thiers, Adolphe: 106, 397
 Thompson, Edward Palmer: 94n., 101
 Thorez, Maurice: 344
 Thyssen, Fritz: 413
 Ticktin, Hillel: 209
 Tito, Josip Broz: 345, 376
 Tobin, James: 331n.

 Tocqueville, Alexis de: 23, 397
 Togliatti, Palmiro: 125, 314, 315
 Tolstói, Lev N.: 171
 Tomás de Aquino: 29
 Torres, Camilo: 75, 350
 Touchard, Jean: 282, 283
 Tristan, Flora: 50, 321
 Trotsky, León (Lev D. Bronstein):
 31n., 97, 135, 139, 210, 296,
 313, 316, 328, 329n., 343, 359,
 361, 366, 367, 369-375
 Tucídides: 97
 Tugendhat, Ernst: 24
 Tujachevski, Mijail N.: 375

 Unamuno, Miguel de: 175

 Varga, Yevgueni S.: 139
 Vattimo, Gianni: 289, 290
 Vavílov, Nikolái I.: 375
 Vico, Giambattista: 98
 Vögler, Albert: 413

 Walicki, Andrzej: 138
 Wallerstein, Immanuel: 265-266, 268
 Watt, James: 62
 Weber, Max: 36, 300, 388
 Weydemeyer, Joseph: 355, 359
 Wittfogel, Karl A.: 140
 Wood, Allen: 44
 Wright, Erik Olin: 42, 149n.
 Wu Jinglian: 217

 Zamiatin, Yevgueni: 171-173
 Zankov, Alexandre: 340
 Zerual, Liamín: 421
 Zhao Ziyang: 212
 Zhu Rongji: 217
 Zinóvieff, Grigori Y.: 366, 370, 373,
 374
 Zizek, Slavoj: 150n., 270
 Zola, Émile: 19

ÍNDICE TOPONÍMICO

- Afganistán: 113n., 115, 271
África: 141, 217, 263-264, 266
Alemania: 32, 245, 250, 304, 317, 402, 404, 406, 414, 415
Ales: 124
Alma-Ata: 366
América Latina: 161, 263, 264, 266, 329
Ámsterdam: 307, 317, 324
Arabia: 111, 118
Argelia: 55, 112n., 420n., 421n.
Argentina: 243
Armenia: 375
Asia: 141, 264, 267
Asturias: 341
Atenas: 380
Austria: 338, 341, 402
Azerbaiyán: 375

Baden: 334
Bangkok: 331
Barcelona: 331
Batumi: 134
Berkeley: 155
Bélgica: 152
Belgrado: 327
Berlín: 18, 130, 323, 404-405
Bolivia: 350
Bonn: 404
Boston: 155

Budapest: 147
Bulgaria: 340, 368, 376, 402

Cagliari: 124
Canarias: 407n.
Ceuta: 407n.
Checoslovaquia: 279, 345, 368, 377
Chiapas: 330
Chile: 255, 343, 414
China: 34, 104-106, 138-142, 212-219, 267, 377, 403
Colombia: 271, 350
Corea del Norte: 271
Cuba: 271, 348-349, 383n., 408

Detroit: 196
Djeskagán: 418

EE. UU.: ver *Estados Unidos*
Egipto: 107, 111, 114, 115
Elberfeld: 334
Emiratos Árabes: 111
España: 257-258, 260, 402, 414
Estados Unidos: 19n., 232, 246, 267, 268, 302, 381, 383n., 389, 391
Europa: 19n.
 occidental: 19n., 109, 125, 137, 156, 225, 251, 267, 361
 oriental: 209, 266, 353, 377, 405

Filipinas: 329
 Florencia: 331
 Francia: 154 y n., 232, 234, 240, 258-259, 343, 344

Génova: 331
 Georgia: 375
 Gibraltar: 407
 Gori: 134
 Grecia: 347 y n., 402
 Guantánamo: 383n., 408
 Guatemala: 350

Haití: 407
 Hamburgo: 326, 340
 Highgate: 28
 Holanda: 234, 317
 Hungría: 317, 339, 368, 376, 377, 402

India: 138, 384n.
 Indonesia: 115
 Inglaterra: 155, 234
 Irak: 120, 271, 382
 Irán: 271, 382
 Irkutsk: 134
 Israel: 116, 407n.
 Italia: 247, 317, 402, 411, 413-415

Japón: 199, 267
 Jiangxi: 105

Kabul: 115
 Kazajistán: 418
 Kolima: 419
 Kronstadt: 363
 Kuwait: 120

La Habana: 350
 Leningrado: 140
 Letonia: 373, 402
 Linz: 341

Londres: 278, 310, 321, 323
 Los Ángeles: 152

Madrid: 117, 324
 Macadán: 418
 Magreb: 407
 Manchester: 86
 Mansfeld: 340
 Marruecos: 111, 407n.
 Melilla: 407n.
 Mesopotamia: 139
 México: 243, 330, 375
 Miami: 407
 Milán: 117n.
 Moscú: 310, 327, 374

Nanterre: 29n.
 Nigeria: 153
 Nueva York: 323, 392

Ohio: 152
 Oregón: 152
 Oriente Medio: 114
 Oslo: 324

Pakistán: 120
 Palatinado: 334
 Palestina: 116, 407n.
 Perú: 350
 Petrogrado: 310
 Polonia: 368, 402
 Porto Alegre: 331
 Portugal: 402
 Praga: 331
 Prusia: 77, 235

Reino Unido: 25n., 245, 255
 Renania-Westfalia: 246
 República Democrática Alemana: 130, 404, 405
 República Federal de Alemania: 384, 404

Reval (Tallín): 340
Roma: 142, 414
Rumania: 327, 402
Rusia: 243, 309, 310, 316

San Diego: 155
San Petersburgo: 309, 316, 370
Seattle: 152, 331 y n.
Siberia: 310
Sri Lanka: 329
Stuttgart: 325
Suez: 115

Tayikistán: 375
Tbilisi: 134
Tebas (Egipto): 107
Tienanmen: 216 y n.
Tréveris: 27
Turín: 124

Ucrania: 375
Unión Soviética: 18, 135, 210-211, 296,
338, 364-367, 373-379, 401, 416-
422

URSS: ver *Unión Soviética*

Venezuela: 350
Viena: 147, 341
Vietnam: 198, 346
Virginia: 381
Vorkuta: 418

Yugoslavia: 327-328, 344, 347, 376,
402

Zúrich: 234

This page intentionally left blank

ÍNDICE

ABREVIACIONES	9
INTRODUCCIÓN	13
DESDE EL PRESENTE	17
¿Tiene sentido este libro?	17
La Estrella Polar	23
¿Qué es el marxismo?	27
La Escuela de la Crítica	35
La última moda	38
La posmodernidad o la era del vacío	44
Las fuentes del marxismo	49
¿Debates bizantinos?: Un «corte» con lo anterior en el pensa- miento de Marx	53
EL MATERIALISMO DIALÉCTICO	61
Al principio fue la materia... ..	61
¿Puede un cristiano ser marxista?	69
¿Qué es la dialéctica?	76
¿Es el caos dialéctico?	79
¿Qué es el materialismo dialéctico?	85
¿Era Engels marxista?	91
EL MATERIALISMO HISTÓRICO	97
La historia de la humanidad es... ..	97
¿Estamos al final de la historia?	101

... la historia de la lucha de clases	104
El fundamentalismo islámico, ¿una manifestación de la lucha de clases?	110
Los fundamentos de la estructura social	121
¿Fuerzas productivas o fuerzas destructivas?	129
¿Qué es, pues, un modo de producción?	132
¿Por qué fue maldito el MPA?	138
Protagonistas, las clases sociales	142
¿Ha desaparecido el proletariado?	149
Nuevos sujetos de transformación?	153
Las ONG y el neoliberalismo	159
Masas e individuo	163
¿Moriremos de aburrimiento en el socialismo?	169
¿Qué es la alienación?	175
Unos manuscritos polémicos	180
El «viejo topo», ¿un parado de larga duración?	186
 ALGO DE ECONOMÍA	 191
El papel del trabajo en la organización social	191
Toyotismo y flexibilidad	195
Propiedad y mercado	203
¿Socialismo de mercado o planificación?	209
¿Dónde radica el valor?	219
¿Existe la explotación?	225
Acumulación e imperialismo	233
Cuando sólo trabajen los robots	237
Las crisis y el Estado interventor	241
¿Desmantelamiento o recortes?	247
Neocapitalismo y neoliberalismo	251
¿Integración de los sindicatos?	256
Centro y periferia	263
¿Imperialismo o Imperio?	269
 UNA PRÁCTICA INELUDIBLE	 275
La necesidad de superar la política	275
Yo, el soberano	279

El papel de la ideología	281
Una cámara oscura	285
El Leviatán	290
¿Destruir o domesticar al monstruo?	296
Partido de clase... ..	302
... y clases de partido	309
Proletarios del mundo entero... ..	320
Todos juntos en Porto Alegre	328
La toma del poder	332
Asaltar los cielos	351
De la dictadura del proletariado... ..	354
Herejes y disidentes	368
... y de la democracia social	380
Resistencias de ayer y de hoy	395
EPÍLOGO: ¿QUEDA ALGO DEL MARXISMO?	425
BIBLIOGRAFÍA	429
ÍNDICE DE MATERIAS	445
ÍNDICE ONOMÁSTICO	459
ÍNDICE TOPONÍMICO	465

This page intentionally left blank

*Este libro se terminó de imprimir
en los talleres gráficos de Línea 2015, S. L.,
de Zaragoza, en el mes de abril de 2007,
140 aniversario de la aparición del primer libro de El Capital*



This page intentionally left blank